حاشية الخيالي
للطف الله بن شجاع

كتاب عبد المدعو

MILLET GENEL KÜTÜPHANESI
KISIM: Ç. Çorullah Ef.
ESKI KAYIT
YENI KAYIT No.
TASNIF No.
1137

١١٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

نحمد الله ولي التوفيق ونصلي على رسوله الشفيق وعلى اله واصحابه هداة الطريق **وبعد** فيقول العبد المدعو بلطف الله صرف الله تعالى ايامه فيما يحبه ويرضاه قد يسر نا الله الملك الوهاب في اوايل التدريس واوان الشباب الاطلاع على الفوايد الجديدة الجلية عند مطالعة الحاشية العقايدية الخيالية بسبب قراءة من يوجب تحديق البصر نحو الكتاب وتدقيق النظر على نهج الصواب وقد كان الاستاذ الوالد الاعلم والحبر الاعظم الاتم صانه الله عن الهم والالم كتب على مواضع من اطراف الكتاب ما لاح لاول توجهه وصدر عنه اثناء تفوهه وهو من كنز الحقايق فيه رموز الدقايق ولما اراد من هداني الى كشف الغطاء عن وجوه الكلام ورصف المباني والمطالب على احسن النظام جعل الله سعيه مشكورا وحظه من العلم موفورا ان اجمع له كلام الوالد المحقق مع ما لاح للبال القاصر وسنح للخاطر الفاتر جمعتها في عدة من الاوراق متضرعا الى الملك الخلاق لان ينتفع به الطلاب المشتغلون بهذا الكتاب والمامول من اصحاب الكرم وارباب الهمم ان يعذروني فيما ذهل فيه الفهم وسهى او زل فيه القلم وطغى لان ذلك كان مع تشعب الافكار وتشتت مواقع الانظار **قوله** بعد ما تيمن بالتسمية اي ذكر التسمية للتيمن والتبرك وفيه اشارة الى ان التسمية ليست من الخطبة وخارجة عن الكتاب المشتمل عليها لان معنى

قولنا

قولنا ذكر التسمية قبل الكتاب تبركا ان وجود الكتاب غير محتاج اليها الا انها ذكرت لفايدة التيمن ولا يخفى ان الكل محتاج في وجوده الى الجزء فان قلت هذا تخصيص منه بان الغرض من ذكر التسمية التيمن وسيذكر انه للاقتداء وغيره قلت يجوز تعدد الاغراض في الفعل الاختياري وبتخصيص التيمن بالتسمية اشار الى ان الحمد جزء من الخطبة كما هو المشهور **اقول** قد ظهر من هذا انه قرر في اول كلامه ان الحمد جزء من الكتاب الذي هو امر ذو بال وسيأتي منه احتمال ان يكون الباء في قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدء فيه بالحمد لله فهو اجذم للاستعانة ولا يخفى انه يقتضي ان يكون الحمد لله خارجا من كل امر ذي بال لان ما يستعان به في الشيء آلة له خارجة عنه فلا بد منه التوفيق **قوله** في تعقيب التسمية بالتحميد اه اي في تعقيب اللفظي بناء على ان فيه امتثال ما للحديثين هو هذا لان الظاهر منهما ان يكون الامر الذكر بهما قبل الامر ذي البال وعلى تقدير ان يتم البدء بالتسمية والتحميد من ذكرهما قبل الامر ذي البال يوجد في التعقيب في الكتابة الامتثال كوجود الاقتداء بالكتاب المجيد لان هذا اللفظ كما يطلق على النظم المتلو يطلق على النقش المطهر فعلى هذا اعني لفظ الكتاب المجيد الذي هو القرآن تخصيص التعقيب باللفظي لكون وجود الاقتداء والعمل في التعقيب في الكتابة مذكورا تبعا لا نفهامه مما ذكره بقي ههنا شيء وهو ان لفظ الكتاب بمعنى المكتوب حقيقة في المنقوش مجاز في الملفوظ كما ذكر في موضعه فعلى تقدير تعميم التعقيب مما في اللفظ يلزم في لفظ الكتاب المجيد الجمع بين الحقيقة والمجاز فيلزم المراجعة

هذا السوال غير موجه لان ما يكون للاقتداء وغيره هو التعقيب فقط على ما لا يخفى ولعل الجواب انه مبني على التسليم فتامل منه

اشارة الى ان الاقتداء والعمل يحصلان بمطلق التعقيب منه

وعدم الملازمة بين التعقيب اللفظي وبين التعقيب في الكتابة غير خفي اي ظاهر لا تحتاج الى البيان فيكون الملازمة بينهما غير ظاهرة تحتاج الى البيان والجواب المذكور بيان الملازمة المذكورة منه

الى العموم المجاز لا يقال يلزم تخصيص التعقيب عما في الكتابة لان معنى قوله في
تعقيب انه صادر عن الشارح مع ان صدور اللفظي ليس بمقرر بل ما تقرر هو
التعقيب في الكتابة وعدم الملازمة غير خفي لانا نقول لما وقع منه التعقيب كتابة
اخذ تعقيبه اللفظي المقرر اقصد الحمله على ما صلح لشانه من ذكر اسم الله والحمد
بدء الامر العظيم الشان الذي هو تاليف هذا الكتاب ومعنى الكلام ان في تعقيب
تسمية الشارح بتحميده في مفتتح كلامه اقتداء ويمكن ان لا يكون اللام في التسمية
للعهد بل للاستغراق الجنسي فيكون الحكم على تعقيب تسمية الشارح بان فيه
اقتداء حكما ضمنيا **قوله** وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع اى الترتيب بين
اسم الله والحمد مثل الترتيب الشايع بل المجمع عليه ولما كان كون الشيء مجمعا عليه اقوى
من شيوعه قال بل وقع اه **قوله** وامتثال الحديثين الابتداء احدهما قوله عليه
السلام كل امر ذي بال لم يبدا فيه بسم الله فهو ابتر وثانيهما قوله عليه السلام وكل
امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم والمراد بالامر ذي البال ما علا التسمية
في الاول وما علا التحميد في الثاني دفعا للحرج كما ان وجوب التصلية عند ذكره عليه
السلام اذا ذكر خارجه تصلية الذاكر ثم ان الامتثال عبارة عن اتيان المامور به
ولما كان امر الشارع بطريق الاخبار اكد من الامر بالانشاء على ما عرف في موضعه و
كان الحديثان محمولان على الامر بالبدء بهما كان ايرادهما قبل الشروع امتثالا قال
فيما نقل عنه اى بجنس الذكر الذي يتضمنه التعقيب انتهى **اقول** الامتثال في مجرد

التعقيب

التعقيب لان موجب الحديثين ذلك يدل على ذلك ترتيب الكتاب المبين الا انه نظر الى
احتمال ان يكون الابتداء العرفي وان لا يلزم تقديم التسمية على التحميد فيكون موجب الحد
يثين ذكرهما معا في الاول بلا نظر الى تقديم احدهما بعينه وتفصيل ما ذكره
ان هذا الحديث يوجب ذكر بسم الله قبل المقصود بلا نظر الى كونه مقدما معقبا بالحمد
وذاك الحديث يوجب ذكر الحمد لله قبل المقصود بلا نظر الى كونه عقيب التسمية ومجموعهما
يوجب ذكرهما معا قبل المقصود باى طريق كان فالمامور بهما معا مطلق ذكرهما
لا خصوص التعقيب فالامتثال ههنا ليس في خصوص التعقيب من حيث انه تعقيب
بل من حيث انه فرد مشتمل متضمن للمامور به اى الذكر المطلق هذا ولا يخفى وجه
تاخر الامتثال بالحديثين عن العمل بما شاع مع ان المناسب تقديمه **قوله** وما يتوهم
اه جواب دخل مقدر وهو ان التعقيب باعتبار تضمنه مطلق ذكرهما انما يكون امتثالا
لمجموع الحديثين ان لو كان موجبهما ذكر البسملة والحمدلة بدء الامر ذي البال باى طريق
كان واما اذا كان موجب احدهما منافيا لموجب الاخر فلا وجه المنافاة ان معنى
بدء الامر ذي البال بسم الله مثلا ان يذكر اسم الله في اول زمان عزيمة الفاعل لان
يفعل فيه ذلك الامر عقيبه بلا فصل بين الاسم والامر بشيء آخر فان كان البدء باسم
الله لا يكون بالحمد لله وكذا العكس **قوله** مدفوع محصول الجواب انا لا نسلم كون
البدء في الحديثين ما ذكر من المعنى الشايع المتبادر عند الاطلاق بل يراد
منه معنى آخر ويحمل عليه جمعا بين الدليلين فالجواب منع التعارض بمنع مبناه

وكل من الاحتمالات سند لخصله قوله اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد وهو
ان يكون البداء ببسم الله مثلا في زمان عينه الفاعل لان يفعل فيه الامر بان
يذكر فيه قبل الشروع في الامر سواء كان ذكره في اول ذلك الزمان المعين اولا
فيكون الامر من النبي عليه السلام ان يذكر بسم الله والحمد لله قبل الشروع في
الامر في ذلك الزمان المعين سواء وقع واحد منهما في اول ذلك الزمان المعين
اولا مثلا اذا اتى باسم من اسماء الله في اول ذلك الزمان ثم اتى ببسم الله والحمد
لله يحصل الابتداء بهما وان لم يقع واحد منهما في اول ذلك الزمان وهذا
هو الفرق بين الحمل على العرفي الممتد والحمل على الحقيقي في احديثين والاضافي
في الآخر وعليك الفرق كيلا تغلط قوله او يحمل احدهما على الحقيقي وذلك
في الابتداء بالتسمية يدل على ذلك ما في فاتحة الامام المبين والاضافي في
الابتداء بالحمد لله بقرينة ذلك وايضا المراد بكون الابتداء بالتسمية ابتداء
حقيقيا ان يذكر في اول زمان عينه الفاعل لان يفعل فيه ويفعل ذلك الفعل
بعده سواء كان بين الذكر والفعل واسطة اولا ويكون الابتداء بالتحميد
اضافيا ان يكون مؤخرا من التسمية ومقدما بالنسبة الى ما من شانه
ان يقدم على الفعل كالتصلية وههنا بحث وهو ان الامتثال على ما نقل
عنه في الذكر الذي يتضمنه التعقيب وهو مطلق ذكرهما معا واذا حمل الابتداء
في احد الحديثين على الحقيقي وفي الآخر على الاضافي يكون ما يتعلق به الابتداء

الحقيقي

الحقيقي مقررا وكذا ما يتعلق به الاضافي فيكون الامتثال بتقديم متعلق
الحقيقي وتاخير متعلق الاضافي لا في مطلق ذكرهما كما لا يخفى قوله ولك ان
تجعل الباء في الحديثين للاستعانة قال بعض الافاضل ولا يجوز حملها على
الاستعانة اذ هي انما تتصور في الامور التي لها شان وخطر من حيث ان الحديث
افاد انها خداج لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم يصدر باسم الله فكان بمنزلة
آلة يستعان بها في اتمامها واما البداء في محقرات الامور فلا تتصور فيها ذلك
لتمامها بدونه حسا وشرعا تيسيرا للعباد وصونا لذكر الله عن الابتذال انتهى
كلامه محصول كلامه على قانون الاستدلال ان يقال لو حمل الباء في الحديث
على الاستعانة لزم ان يكون الامور مطلقا معظمة او محقرة غير تامة شرعا
ما لم يصدر باسم الله واللازم بط فالملزوم مثله فنقول لا نخ اما ان يتناول
الامر ذو البال للامور المحقرة مما لم يتم اولا فان لم يتناول لا يلزم من كون
الباء في الحديث للاستعانة ان يكون الامور المحقرة مما لم يتم شرعا الا باسم الله
حتى يلزم بتذيل اسم الله لاتمامها فالملازمة غير مسلمة وان تناول الامر ذو البال
لها فسواء حمل الباء على الاستعانة او على الالصاق على ما اختاره يكون في
الحديث الامر بذكر اسم الله عند شروع الامور المحقرة فيلزم المحذور على كل
تقدير ويمكن ان يقال مراده ان الاستعانة باسم الله لا يتصور الا في الامور
المعظمة فيكون ~~اسم الله~~ فعلى التقدير حمل الباء على الاستعانة يلزم وجوب

الاستعانة باسم الله في الامور المعظمة فيكون اسم الله آلة لها تتم بها وذلك غير
جايز لانه جعل اسم الله آلة للاتمام بتذييل له فعلى هذا يكون قوله فكان بمنزلة
آلة يستعان بها في اتمامها متضمنا لقولنا وذلك غير جايز اه ويكون قوله
واما البداء في محقرات الامور آه تفصيلا لما يفهم اجمالا من الحصر في الامور
قوله انما يتصور في الامور التي لها شان آه ويكون تبيينا لوجه الحصر ولا يكون
معنى الكلام انه لو حمل الباء على الاستعانة لزم كون اسم الله آلة للامور المحقرة
حتى يرد ما ذكرناه   او للملابسة اه اقول ان اراد ان الباء للملابسة
المبتدئ الذي هو الفاعل بمجرورها الذي هو اسم الفاعل الله والحمد لله حال
تلبسه بالامر ذي البال او للملابسة القايم مقام الفاعل الذي هو مفعول في الحقيقة
وهو الامر ذو البال المجرور بها حال تلبسه بالفعل الذي هو البداء بناء على ان
باء الملابسة تفيد ملابسة الفاعل او المفعول به لمجرورها حال تلبسه بالفعل
فيرد عليه ان معنى الحديث ح يكون وجوب ذكر اسم الله حال الشروع في الامر
ذي البال لا قبل الشروع فيفوت المعنى المراد وهو وجوب ذكر الله قبل الشروع
على ان تلبس المبتدئ باسم الله حال تلبسه بالامر ذي البال الشروع في الحمد لله لكونه
جزء كما هو المفروض وذكر اسم الله حال ذكر الحمد لله متعذر وان اراد ان الباء
يفيد تلبس الفعل الذي هو الابتداء بالامر والشروع فيه بذكر اسم الله مثلا حال
تلبسه بالامر ذي البال فسلمنا ان ملابسة الابتداء بالحمد حال ملابسته بالامر يمكن

لكونه

لكونه جزءا من المشروع فيه وكون الشروع في الجزء شروعا في الكل لكن لا نسلم
ملابسة الابتداء باسم الله حال ملابسته بالامر لان اسم الله لفظ غير قار لا يبقى
موجودا الى زمان الشروع في الامر فلا يكون حال تلبس الفعل باسم الله حال تلبسه بالامر
فتامل في هذا المقام فانه من مواد الافهام   يكون آن الابتداء آن التلبس
بهما ان اراد آن الشروع في الامر آن تلبس المبتدئ بذكر البسملة والحمدلة فالثاني مسلم
دون الاول لان تلبس المبتدئ باسم الله ذكره وقد وقع قبل الشروع وان اراد
آن الشروع آن تلبس الابتداء بهما فالثاني ايضا غير مسلم لان الشروع وقع بعد انعدام
ذكر اسم الله الذي هو الابتداء به تامل   الظاهر ان الباء صلة التوحيد الى آخره
فعلى هذا يكون التوحيد بمعنى طلب الوحدة واقتضائها فذات الواجب تعالى
يقتضي عدم مشاركة الغير له في جلال الذات   ويحتمل ان يكون للملابسة
اه يجب ح ان يحمل التوحيد على ان لا يماثل له غيره لا وجودا ولا امكانا ولا يعتبر
فيه عدم التركيب في الذات الذي هو شمول الجلال الذات الا ان حمل الوحدة على
الكاملة ينافي عدم الاعتبار وكلامنا على تقديره قال فيما نقل وعلى تقدير الحمل
على الكمال يحتمل ان يكون الباء للسببية انتهى والظاهر ان السببية على ان يراد
الذات الجليلة فلا يرد وصف الجلال ليس بسبب لكمال الوحدة   يحمل على
الكمال قال فيما نقل عنه لمناسبة بينهما اذ كل كمال لا يحصل الا بتكلف انتهى
اى كل كمال غيره تعالى وهذا المقدار كاف في المناسبة فلا يرد النقض بكماله

تعا وما قيل من ان الباء للملابسة سواء وقع صلة التوحد او لا فلا وجه
لجعل كونه للملابسة مقابلا لكونه صلة فمبنى على الغفلة عن ان الباء على
تقدير كونه صلة يكون المعنى استقل في جلال الذات فيكون المعنيين على
التقديرين كما لا يخفى فلا فعل المقابلة والاولى كون الضمير لله فيه ان
معنى قولهم حجة فلان انها دالة على صدقه في دعواه والواجب تعا منزه
عن دعوى الشئ والاحتجاج عليها ويمكن ان يقصر هذا المعنى على اسناد
الحجة الى ما عدا الواجب ليفيده وجه الافادة انه لما وصف النبي عليه
السلام بانه مؤيد بالحجج التي هي ساطعة جميع حجج الله تعا التي بعضها البعض
الانبياء وبعضها للبعض الاخر منهم والحال ان الوصف للمدح والمقام مقام
المدح على الكمال وهو ليس الا بوصف مختص بالممدوح لزم ان يكون الكلام
بساطع جميع حجج الله مخصوصا بالنبي عليه السلام فاطلاق هذا على النبي يفيد
بقرينة المقام اختصاص الوصف به وكون اية الله اعظم الا انه يورد
يرد عليه انه على تقدير رجوع الضمير الى محمد يفيد الكلام ايضا كما لا يخفى على
المتامل فلا وجه لتخصيص الافادة بالوجه الاول ويحتمل ان يريد ان لكل
واحد من الانبياء حججا بعضها مختص به وبعضها مشترك كما لا يخفى وعلى
الوجه الاول يكون في الكلام توصيف حجج محمد عليه السلام بكونها ساطعة
جميع حجج الله فلا يكون حجج واحد اخر منهم موصوفة به اذ من جملة الحجج حجج

البنى

النبي عليه السلام فيكون حجج ذلك الواحد ساطعة عن حجج محمد عليه السلام
فلا يكون حجة عليه السلام ساطعة جميع الحجج واذا كان هذا الوصف مخصوصا
بحجة عليه السلام يكون اية عليه السلام اعظم يفيده الكلام وعلى الوجه الثاني يكون
في الكلام توصيف حجة عليه السلام بانها ساطعة مع قطع النظر عن سطوعها
عن جميع الحجج او بعضها هذا وفيه بحث لانه فرق بين زيد فاضل جميع الناس
وبين افضل جميع الناس والثاني ينافي لان يكون لاحد في مرتبة فضل زيد
دون الاول كما لا يخفى فيكون حجج محمد عليه السلام ساطعة لا ينافي لان
يكون حجج غيره في مرتبة سطوعها ولا يلزم كون الثانية اسطع من الاول
سلمنا عدم الفرق وان معنى ساطع حجة اسطع حجة فاللازم كون الحجج التي
تاتى محمد عليه السلام بها اسطع لا اختصاصها به عليه السلام مثلا اذا قلنا
زيد مؤيد بالعلم الذي هو افضل الكمالات فاللازم من هذا القول افضلية
العلم واتصاف زيد به لا اختصاص العلم به والحق رجوع الضمير الى محمد عليه
السلام علما افاده بعض الافاضل ويمكن ان يقال اساس العقائد
ادلتها التفصيلية اقول كون الكلام اساس علم كونه موقوفا عليه بتمامه
فالحمل على الاساسية باعتبار اقل اجزائه التي هي مباحث النظر ليس بموجه
على ان غرض الشارح من مدح علم الكلام حث الطلاب وتوجيهها نحو هذا
الكتاب فالمناسب ان يكون المدح متنا ولا استبعاد منه مع انه على ما جعله

المحشي مقصور على ما يستفاد من الكتاب فيقول المستدل بهذا المنع غير
مضر لمقصودي ولا احتمال الا ان يقارن هذا المنع تجويز عدم توقف الكتاب
على شيء من الاجزاء لانه منع الحصر لا منع التوقف على ان هذا التجويز مشترك
البطلان مع الوجه الثاني تامل في الحاشية قلت الحصر ثم قلت ان كان
معنى هذا المنع تجويز توقف الكتاب على ساير اجزاء علم الكلام مع تجويز توقفه
على المسائل الاعتقادية كان المال تجويز توقف الكتاب على المجموع المتوقف على
اجزائه من الاعتقاديات وغيرها فيلزم المحذور وان لم يكن مع ذلك التجويز هذا
التجويز بل منع توقف الكتاب على المسائل الاعتقادية بالكلية فمنعه خروج عن
طريق الخلاف لكونه مسوقا على ما سترته فيه لان من نظر في مسئلة وجود الواجب
ولاحظها وتصور الكتاب اى كونه كتاب الله تعالى يجزم بتوقف الثاني على الاول
بلا شك فمنع التوقف بالكلية يرجع الى منع المقدمة البديهية
في الحاشية فان قلت اولا قال الاستاذ الوالد هذا معارضة تقريرها انه
كما ان عندك دليلا على ان الكلام اساس اساس العقايد كذلك عندنا دليل
على خلافه لانه لو كان الكلام اساس اساس العقايد لزم كون العقايد اساسا
لنفسها واللازم بط فالملزوم مثله وقوله ثانيا معارضة اخرى يعني كما
ان عندك دليلا على ان اساس العقايد هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية
مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب كذلك عندنا دليل على انه ليس كذلك بل الكتاب
ايضا

ايضا اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام
وقوله قلت اولا انه منع الحصر المذكور في المعارضة الاولى وان سلم ولا نسلم
ان توقف العقايد على الكتاب في توقف الكتاب على العقايد من جهة واحدة
حتى يلزم كون العقايد اساسا لنفسها لجواز ان يتوقف اعتداد العقايد على
ذات الكتاب في توقف ذات الكتاب على ذات العقايد ويكون اللازم
منه ان يكون ذات العقايد اساسا لاعتدادها وليس هذا كون العقايد اساسا
لنفسها دقوله وقوله وثانيا جواب عن المعارضة الثانية اى لا نسلم
ان اساس الاساس اساس وان سلم فلا نسلم ان الكتاب اساس الكلام اذ اساس
الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله وان سلم فالثابت بالمعارضة كون الكتاب
اساس اعتداد اساس العقايد والثابت باصل الدليل كون الكلام اساس
ذات اساس العقايد فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ما ثبت باصل الدليل
فلم تكن معارضة رد الشارح قال بعض الافاضل لم يرد الشارح
ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تامل اقول
قال المحقق الشريف في حواشي المطول وسيرد عليك في باب الفصل والوصل
توهم الشارح ان اختلاف الجمل اخبارا وانشاء يوجب كمال الانقطاع
بينها انتهى كلامه وهو صريح في ان الشارح لم يجز عطف الانشائية
على الاخبارية فقوله في المطول فهذا عطف الانشاء على الاخبار معناه

انه عطف غير جائز فرد الشارح هذا العطف مما لا شبهة فيه واما قوله هذا
الفاضل ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه آه فلم نجد هذا المنقول في النسخ المتداولة
في زماننا واما قوله ويؤيده استعماله في تراكيبه فلعل انه غفلة عن ان الشارح
لم يرد هذا العطف على الاطلاق بل في كلام صاحب التلخيص وان شئت تحقيق
الكلام فاستمع منا الكلام وهو صاحب التلخيص قال انه ولي ذلك وهو حسبي
ونعم الوكيل والجملة الاولى المؤكدة خبرية لا محالة ظاهرا وحقيقة بلا اشتباه
فلزم جملة وهو حسبي خبرية لانه الظاهر مع ان عطفها على الخبرية قرينة مانعة
من حملها على كون انشائية فقوله ونعم الوكيل لزم ان يكون معطوفا على
الخبرية فرد الشارح هذا العطف واما فيما استعمله الشارح فيجوز ان لا يكون
جملة وهو حسبي اخبارية وسيجيء تتمة الكتاب واعلم انا لا ندعي ان كل جملة مؤكدة
يجب ان يكون اخبارية ظاهرا وحقيقة اذ لا يصح هذا الادعاء الا ترى ان قوله تعالى
حكاية عن امراءة عمران رب اني وضعتها انثى لانشاء التأسف صرح الشريف
بذلك في شرح المفتاح بل ادعينا ان الجملة التي في كلام صاحب التلخيص خبرية
ظاهرا وحقيقة لانها وقعت في مقام رد الشك او الانكار فالجملة المؤكدة
الواقعة لمثل ذلك تكون خبرية كما صرح به واما وقوع كلامه في مقام الرد
فلانه لما قال اولا وانا اسأل الله ان ينفع به كما نفع باصله كان محل ان يتوهم
تردد بعض القاصرين او انكاره فقصد الرد اجراء للموهوم مجرى المحقق
فقال

فقال ان الله ولي ذلك النفع فلا ينبغي ان يشك عاقل وينكر ويقول الانتفاع
بالكتاب حاصل ان كان فيه فوائد للطالبين وغير حاصل ان لم يكن فيه فوائد
فما وجه السؤال عن الله تعالى لان الانتفاع فعل للعبد بمحض خلق الله لا يلزم ان
يحصل الانتفاع بكل شيء نافع البتة بل ذلك الانتفاع في قضية قدرة الله وتحت
تصرفه ان شاء يخلق الانتفاع ولم يشاء لم يخلق فلزم التضرع والابتهال
والسؤال عن مفيض النوال حتى يعطي بفضله وكرمه ما هو الغرض الاصلي من
تصنيف الكتاب وتقرير الفصول والابواب وهو الانتفاع به كل ما ذكرناه
يشهد به تأمل كل من له قوة ذائقة وطبع سليم وعليك التأمل بالاستقامة
ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل اقول يمكن هذا في هذا
الشرح بان يكون قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد انشاء الطلب للهداية ويكون
واوه لعطف القصة التي هي من قوله والله الهادي الى قوله ونعم الوكيل على
القصة السابقة ولا يمكن في متن التلخيص فلا يكون جوابا من رد الشارح
لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف الذي هو المعنى الحقيقي للجملة والحاصل انه
كما يراد من الجملة الطلبية معنى خبري بقرينة حالية او مقالية يراد من الجملة الخبرية
معنى طلبي بالقرينة مطلقة والقرينة ههنا عطف الانشائية نعم القرينة قرينة
في الجملة واعلم ان كون جملة ونعم الوكيل قرينة على ان يراد بالجملة الاولى انشاء
التوكل انما يكون بعد تعين كون الجملة الثانية انشائية وبعد تعين ان لا يراد بها

ههنا خزى كما لا يخفى على من له بصيرة ولذا قال بعض الافاضل فيما نقل عنه
عطف الانشاء لا يصلح لان يكون دليل بجواز تضمين الثانية معنى الخبر بانه
وكيل حسن انتهى كلامه اللهم الا ان يقال كون المتبادر من الثانية انشاء المدح
يكفى فى كون عطفها قرينة فى الجملة. واما ما قيل من انه لو كانت الجملة انشائية
لكان لانشاء معنى الكفاية لله تعالى وايجاده له تعالى وهو غير مقدور للعبد فمبنى
على عدم الفرق بين كون الجملة انشائية لفظا ومعنى وبين كونها انشائية معنى
ولزوم ماذكر على الثانى بل يكون الجملة حينئذ لانشاء طلب الكفاية او لانشاء التوكل
ومراد المحشى ان يكون الجملة انشائية معنى وهو يكفى فى العطف لان ارباب
البلاغة صرحوا فى مباحث الفصل والوصل بان اتفاق الجملتين فى الخبرية
لفظا ومعنى او معنى فقط وكذا فى الانشائية يكفى فى العطف والتفصيل مذكور
فى مقامه فليرجع اليه اذ لا مجال فيه الا بتأويل بعيد اقول الظاهر
عندى ان كلام الشريف ههنا تنزلى اى سلمنا انه ليس معطوف على جملة وهو حسبى
بل على حسبى باعتبار التضمين فالعطف عطف الانشاء على الاخبار لكن لا نسلم عدم
جوازه مطلقا بل يجوز العطف فى الجملة التى لها محل من الاعراب كما وقع فى ابلغ
النظام واحسن الكلام ولما احتاج الى اثبات ان قوله تعالى قالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل قد عطف فيه جملة انشائية لها محل من الاعراب على الخبارية لها
محل منه ايضا استدل عليه بدليل لا يمكن ان لا يرضى به الشارح وقال الواو
من

من الحكاية لا من المحكى اذ لا مجال للعطف على ماذكرت فعطفت الجملة الثانية لكونها
مقول القول ومنصوب المحل كالجملة الاولى وكان قائلا قال لا نسلم استلزام جواز
هذا العطف جواز ساير الانشائيات الواقعة فى محال الاعراب لم لا يجوز ان يكون
العطف مخصوصا بوقوعها بعد القول فاجاب بان حسن قولنا زيد ابوه عالم
وما اجهله مما لا يخفى على من له مسكة مع ان فيه عطف الجملة التى فيها انشاء التعجب
على الجملة التى هى خبر المبتداء واستدلال الفاضل بهذا المثال صريح فى انه فى لجزء
الكلام الزاما لا تحقيقا لان عطف جملة وما اجهله على جملة ابوه عالم يقتضى جواز
كونها خبرا عن زيد مع ان وقوع الجملة الانشائية خبرا بلا تأويل مما لا يرضى به الشريف
وبهذا يندفع ما سيورده المحشى وفيه استغناء عما طوله البعض وهو
ان يقال تقديره اى يكون تقدير قولهم حسبنا الله ونعم الوكيل حسبنا الله وقلنا
نعم الوكيل فيكون قولهم وقلنا الخ معطوفا على قولهم حسبنا ولكن يلزم
انحصار مسائل علم الكلام فى العلم بالوجوب اذا اطلق اسم علم من العلوم كلفظ
المنطق فى مقام على علم اشياء متعددة وقيل العلم المتعلق بهذه الاشياء مسمى
بهذا الاسم فالظاهر منه ان يكون جميع تلك الاشياء مسائل لذلك العلم ولا يدخل
شئ سواها فى ذلك العلم فعلى تقدير ان يراد من الاحكام الخطابات يكون مسائل
علم الكلام تلك الخطابات على وجه الانحصار بان يراد بالخطاب ما يثبت به من
الوجوب وغيره اطلاقا لاسم المصدر على المفعول كاطلاق الحكم على ما حكم به

كذا في التلويح وقوله كالوجوب والاباحة اى كون الفعل مباحا مثال لما
ثبت بالخطاب ومن فسر قوله كالوجوب بالايجاب فقد غفل او يجعل
التعريف للحكم الشرعي اقول هذا الكلام ليس في موقعه لانه استدل اولا على انه
لو كان الاحكام عبارة عن الخطابات لزم استدراك قيد الشرعية وقوله اللهم اه
منع الاستدراك على تقدير هذه الارادة بتجويز التجريد او التاكيد فقوله او يجعل ان
اما ان يكون سندا آخر لهذا المنع او يكون سند المنع مطلق الاستدراك ولا يخفى
ما في الاول من منافاته للارادة التى تكلمنا بناء عليها ولا ما في الثاني من ان الادعى
الاستدراك مطلقا بل على هذا التقدير فتامل ثم يجعل العلم ان قال فيما نقل عنه
وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات
متعلقة بما هى متالفة منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على
مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض انتهى كلامه ويرد عليه
ان هذا التكلف لازم في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد سواء اريد من العلم في قوله
والعلم المتعلق بالاولى ان المسائل او الملكة اللهم الا ان يراد بالاعتقاد المعتقدات
وهو لا يخلو عن التكلف فتامل ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر اى
ان اريد بتعلق الاحكام بكيفية العمل مطلقه الشامل للتعلق بان يكون كل من
الاحكام اسنادا وان يكون الكيفية والعمل طرفين وللتعلق بان يكون كل من
الاحكام تصديقا وكيفية العمل قضية وبتعلق الاحكام بالاعتقاد مطلقه
الشامل

الشامل للتعلق بان يكون كل من الاحكام اسنادا متعلقا بالاعتقاد تعلق
المعلوم بالعلم وللتعلق بان يكون كل منها اسنادا متعلقا بالاعتقاد تعلقا
النسبة بالطرفين وللتعلق بان يكون كل من الاحكام ادراكا متعلقا بالاعتقاد
تعلق العلم بالمعلوم لا يلزم ان يراد من الاعتقادات المعتقدات لكن يلزم ان لا يوجد
الاشارة الى موضوع الفقه وما يتوهم اه منشاء التوهم ان موضوع المسئلة
وان جاز ان يكون مغاير الموضوع العلم لكن يجب ان يكون راجعا اليه وذلك بان
يكون موضوع المسئلة نوعا من موضوع العلم او عرضا ذاتيا له او نوعا من عرضه
الذاتى يظهر هذا عند من ينظر في شرح المطالع في مباحث الموضوع والوقف
ليس راجع الى العمل فلا بد ان يكون موضوع الفقه اعم من العمل حتى يكون موضوع
هذه المسئلة نوعا منه فالم يأول المسئلة لا يندفع التوهم كما ان قولهم النية
اه لما كان المراد من العمل ما هو فعل الجوارح بمقابلة للاعتقاد فعلى تقدير جعل
موضوع الفقه العمل لا يلزم تاويل هذه المسئلة ثم انه ينبغي ان يكون موضوع
الفرايض قسمة التركة قد يبحث فيه عن التجهيز والتكفين من التركة المتقدمين
وقضاء الدين وتنفيذ الوصية فلزم اما تعميم المستحقين بنفس الميت والدائن
والموصى له واما التزام ان يقال هذه المسائل ليس من الفرايض بل ذكر في كتبه
لمناسبة هذا من قبيل العطف اه اقول المعطوف عليه الاول وهو الجار
والمجرور في محل النصب على انه مفعول لاسم الفاعل المعرف بلام التعريف اى المتعلق

والمعطوف الاول ايضا منصوب كما ان المعطوف عليه والمعطوف الثانيين
منصوبان فهذا عطف معمولين متفقين على معمولين متفقين لعاملين
متفقين وقد صرح في شرح اللب بان المعطوف عليه والمعطوف الثانيين
اذا كانا منصوبين يجوز العطف سواء كان الاولان منصوبين اولا ومثل
بقوله ان في الدار زيدا والحجرة عمروا وقوله ان زيدا لازم الدار وعمرو الحجرة
فليس في قول الشارح وبالثانية اه عطف المجرور المقدم على المجرور كما توهم
المحشي **قوله** لان حجية الاجماع من مسائل الاصول يرد عليه ما قيل من
ان التصديق بوجود الموضوع والتصديق بثبوت قيد له يجب ان لا يحصلا
من الفن والحجية قيد الاجماع لانه يبحث عنه في الاصول من حيث اثباته
للاحكام فان قلت لعله يقول ما هو قيد الحجية المطلقة وما هو حال الحجيات
المخصوصة على ما قيل في المنطق قلت هذا لا يفيده اذ لا يوجد حينئذ اشتراك
المسئلة لوجود المحمولين وتخصيص ما يجب ان يكون مسلم الثبوت بوجود الموضوع
وتجويز كون قيده من المسائل خلاف ما صرحوا به الا يرى التجاءهم الى جعل
قيد موضوع المنطق مطلق الايصال او صحته **قوله** اما عند من يقول اه
تفصيل لتحقق المشار اليه ودفع لتردد السامع من انه هل له مباحث اخرى
قوله على ان الامامة انما هي من الفقهيات لان نصب الامام ليس بواجب على الله
تعالى بل على المسلمين فيكون موضوعها العمل وعلى تقدير عموم الصفة لا يتناول

مباحث

11

مباحث الصفات على مباحث الامامة وفيه رد على من قال الامامة راجعة الى صفة ما
قوله ان قلت الفقه اه اي التعريف بط لعدم صدقه على المحدود ومبنى عدم
الصدق انحصار معنى الفقه في معرفة الاحكام فقوله قلت منع المبنى بتجويز ان
يكون المراد من لفظ الفقه المسائل المدللة ومن الافادة التحصيل فمعنى
التعريف الفقه المسائل المدللة التي يحصل بها معرفة الاحكام **قوله** فان من
طالعها ووقف على دلائلها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها المراد بمطالعة
المسائل التي هي القضايا المعقولة تصورات موضوعاتها ومحمولاتها ونسبها
الحكمية والمراد من الوقوف على الادلة النظر فيها ومعرفة الاحكام عن ادلتها
حصول المعرفة بلا واسطة بالنظر في الادلة الاربعة ولذا خرج معرفة المقلد
بالاحكام بسبب قول المجتهد المستند الى الدليل كما صرح به في التلويح
اقول ان اراد بالمسائل المدللة مجموع المسائل والدليل والحال ان اطلاق اسم
من اسماء العلوم لم يقع على المجموع فحمل لفظ الفقه عند ذكر تعريف مفهومه
على معنى لم يصطلح عليه غير معقول وان اراد نفس المسائل توسعا وجعل هذه
السببية مقارنة لسببيتها من حيث المطالعة ويطلق عليها ما به يحصل معرفة
الاحكام فهو خلاف الظاهر في مقام التعريف واما ان يكتفي في الاطلاق بكونها
شرائط للتصديق باعتبار تصورات موضوعاتها ومحمولاتها ونسبها
فهذا ايضا اطلاق غير مشهور والظاهر من اسلوب كلام المحشي ان المراد بالمسائل

فمطالعة المسائل كما يكون للمقلد يكون للمجتهد منه

بمعنى انه بمطالعتها والنظر في ادلتها تحصل معرفة الاحكام منه

لان المتبادر من قولنا تحصل به ان يكون حصول المعرفة بنفس المسائل فان يراد حصول المعرفة بمطالعتها والوقوف على ادلتها خلاف الظاهر منه صح

[illegible]

المدللة المسائل المقرونة بالادلة وان اطلاق قولنا ما به يحصل
المعرفة على المسائل باعتبار ان بطالعتها والوقوف على ادلتها يحصل
المعرفة فعلى هذا يكون تعريف الفقه انه المسائل المدللة التي اذا طالعها
احد ووقف على دلتها يحصل له معرفة الاحكام عن ادلتها الا ان تحميل
هذه المعاني على قوله ما يفيد اه وارادتها منه خلاف الظاهر فان قلت
هذا كلام على السند الاخص اذ للمانع سند آخر وهو ان يكون المراد من الفقه
المعرفة الملكة قلت لا احتمال اليه عند المحشي كما سيصرح به فالسند منحصر
عنده قال فيما نقل عنه ومن البين في ذلك قولهم معنى قولنا مقامة في كذا
ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه
الشريف الجرجاني في حاشية المطول اقول جعل المعاني مما يحصل به
الادراك تحقيقا منسوبا الى الشريف فرية بلا مرية بل ما حققه هناك
ان يكون المراد من المقامة الالفاظ ويكون المعنى ان المقامة في بيان
هذه الاشياء واما ما ذكره المحشي فمذكور هناك على ان يكون توجيها **قوله**
وهو علم الاحكام الكلية المراد بالاحكام الكلية النسب التامة الكائنة في
القضايا الكلية كالنسبة التي في قولنا الصلوة واجبة ويستخرج منها الاحكام
الجزئية استخراج الاحكام من القوانين وفيه بحث لان المستنبط من الادلة
التفصيلية الاحكام الكلية لان ما يحصل معرفته من الادلة بلا واسطة

هو

[illegible]

هو الاحكام الكلية واما الاحكام الجزئية فمعرفتها تحصل من الاحكام الكلية
بالذات ومن الادلة بالواسطة وقد عرفت ان معنى قولهم عن ادلتها
على ما قال في التلويح الحاصل منها بلا واسطة فحمل الاحكام التي تحصل معرفتها
عن الادلة على الاحكام الجزئية مما لا يخفى فساده فان قلت هذا على سند
لان ما يستفاد من قوله فلا يقال اه سند آخر قلت اذا كان للمنع سندان و
ابطل كل منهما لا يكون الكلام كلاما على السند والسند الاخير باطل ايضا
لان المتبادر من قولنا ما يفيد اه ان يكون بين المعرفة وبين ما يفيدها تغاير
حقيقيا فالحمل على الاعتباري بلا قرينة غير ملتفت اليه **قوله** لكن يرد على اول
الاجوبة قد عرفت ان حاصل التعريف رجع الى قولنا ما يفيد عند المطالعة
والوقوف اي بعض الزمان ولا يخفى عليك ان المسائل لا تتعدد بتعدد الاذهان
فالمسئلة الحاصلة في ذهن المقلد هي الحاصلة في ذهن المجتهد فيصدق على ما في
المقلد انه يفيد معرفة الاحكام عند ذلك الوقت فيلزم فقاهة المقلد نعم على
تقدير جواز اعتبار قيد الحيثية يكون المعنى الفقه المسائل المفيدة من حيث
انها مفيدة اي مشروطة في فقهيتها بالافادة فاذا وجدت الافادة وجدت
الفقهية والا فلا توجد والمسائل الحاصلة في المقلد ليس معها في زمان حصولها
فيه الافادة فليست فقها في ذلك الزمان وليس العالم فقيها **قوله** لان الحاصل
من الدليل من حيث هو دليل اه حيثية كون الدليل دليلا كونه محل النظر والترتيب

خلاصة الجواب الثاني والثالث
انه لا نسلم عدم صدق قولنا
ما يفيد معرفة الاحكام على
الفقه بمعنى معرفة الاحكام
لم لا يجوز ان يكون المفيد
الاحكام الكلية والمفاد
الاحكام الجزئية او لم لا يجوز
ان يكفي التغاير الاعتباري
الاعتباري في الافادة
ولا يخفى على المتامل ان
سند هذا المنع منحصر
فيهما منه

فالحاصل منه من حيث انه مرتب لا يكون الا استدلاليا واما الحاصل منه
بالحدس فانه وان كان يصدق عليه انه حاصل بالدليل لكن لا بهذه الحيثية
ولما كان المتبادر من قوله الحاصل من الدليل الحصول بالحيثية وكان الحمل
في التعريفات على المتبادر واجبا عند عدم القرينة المانعة خرج علم الرسول
بالاحكام **قوله** او ذكر وجه التخصيص في الكتاب اه اى ذكر وجه التخصيص جواب عن سوال
مقدر فذلك السوال اما ان يقال ان ما ذكرته من سبب الاطلاق جار في غيره فلم لم
يطلق عليه لفظ الكلام واما ان يقال وان لم يوجد هذا السبب في غيره لكن يوجد
سبب الاطلاق غير ما ذكرته فلم لم يطلق ولا يخفى ما في السوال الاول وعدم الاحتياج
لدفعه الى هذا الجواب ولاما في الثاني من ان توهم جواز الاطلاق بسبب آخر يوجد
في بيان ساير الوجوه فتخصيص التوهم الواقع في هذا البيان بالدفع تخصيص
بلا تخصيص فان قلت يجوز ان يكون ذكر وجه التخصيص دفعا لتوهم ان كون التعليم
والتعلم بالكلام يوجد في غيره فلم لم يطلق قلت في وجه التخصيص تسليم ان ما
يجوز السائل جريانه في غير الكلام سبب للاطلاق فيلزم على ما صرح به كون العلم
اولى ما يجب لا مجرد كونه كذلك على ان هذا السوال مندفع بما قرره المحشي من
لزوم التخصيص بلا مخصص **قوله** ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب اه يرد عليه
ان المقدمة الممنوعة كونها داري ثواب وعقاب بمعنى ان كل من يدخلها
يثاب او يعاقب سواء كان الداخل اهل الثواب والعقاب او لا والتسليم ليس
تسليما

نكون مع

تسليما لهذه المقدمة اللهم ان يقال المقدمة الممنوعة كونها داري ثواب وعقاب
بمعنى كل داخل مثابا ومعاقبا سواء كان المراد من كل الداخل الداخل اهلا او غيره
فيكون المقدمة الممنوعة معنى شاملا للمقدمة التي سلمت ومنع العام منع للخاص
ففي ضمن هذا المنع للمقدمة المسلمة **قوله** وقس عليه قوله فدخلت النار اى معناه
دخلت النار مستحقا وفيه نظر لان معنى قوله فدخلت اه لو كان دخلت مستحقا
والحال ان الحال قيد لعاملها يلزم ان يكون دخول الناس في النار مطلقا شاملا
للدخول بلا استحقاق وان يكون قوله مستحقا للاحتراز عن الدخول بلا استحقاق
لكن لا دخول للناس في النار بدونه والجواب ان القيد الاحترازي انما يقتضي كون
المحتمل الآخر محتملا عند العقل لا وقوعه والفساد في وقوع الدخول بلا استحقاق
لا في كونه محتملا تامل **قوله** وبين ما به الموجود ذلك الموجود اه اقول ان اريد
بلفظ الموجود الماهية من حيث هي هي فلا يكون الكلام على تسليم كون الشيء و
الموجود بمعنى واحد لان من قال بالاتحاد جعل معناهما الماهية من حيث انها
موجودة وان اريد به الماهية من حيث انها موجودة فنقول الماهية الموجودة
بسبب الفاعل لانها عبارة عن مجموع الماهية والوجود وانضمام احدهما الى الآخر
بسبب الفاعل فالمجموع بسببه يكون ذلك المجموع ذلك المجموع والجواب منع الملازمة
في قوله فالمجموع بسببه يكون ذلك المجموع ذلك المجموع بسببه تامل **قوله** كان احصى قال
الاستاذ الوالد فيه ان هو هو عندهم تعبير عن الاتحاد كانه علم له فانهم جعلوا هذا

المركب بمنزلة اسم واحد وعرفوه باللام فقالوا الهو هو فاحد بهما فيه اشارة الى
كمال الاتحاد المعتبر فلا يجوز احد بهما في الشرح بخلاف مثل الضاحك والكاتب
لما عرف مطلق الحقيقة بتعريف تم منعا وجمعا واورد مثال المحدود من افراده
توضيحا له اراد زيادة فاورد مثل الضاحك والكاتب المقابل له فان الشئ
كما يتضح بجميع ما يقابله يتضح ببعضه غاية تفاوت مرتبة الوضوح فقوله بخلاف
مثل الضاحك ليس لاخراج العرضي عن تعريف الحقيقة كما قد يتوهم **قوله**
ورد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص قال الاستاذ لفظ ما في قوله الذاتي
لا ما يمكن اه عبارة عن المحمول لان المنقسم الى الذاتي والعرضي هو المحمول ومادة
اللازم البين المحمول غير معها مقررة فلا يرد النقض بالاحتمال العقلي **قوله** بعد
تسليم الاستفادة بطريق التعريف قال فيما نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون
ما ذكره معرفا مساويا للعرضي كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض
فلا يكون المستفاد ايضا معرفا مساويا بل يكون اعم انتهى كلامه اقول قوله
فانه من العوارض دليل لقوله مما يمكن تصور الانسان بدونه فكون الضاحك
والكاتب من قبيل العوارض انما يستلزم كونها من قبيل ما يمكن تصور الانسان
بدونه اذا كان مفهوم قولنا ما يمكن اه مساويا للعوارض او اعم مطلقا منه
يشهد به التامل فاذا كان مفهوم ما يمكن اه اعم مطلقا من العوارض لا يجوز
صدق ما لا يمكن اه على اللوازم لانها من قبيل العوارض فعلى تقدير كون مفهوم
ما يمكن

ما يمكن اه اعم من العرضي لصدقه على المباينات مثلا لا يجوز كون مفهوم
ما لا يمكن اه اعم من الذاتي لصدقه على اللوازم تامل فانه دقيق **قوله** وايضا
زمان تصور اللازم اه قال الاستاذ والحق تصور اللازم في زمان تصور الملزوم
الا ان الملزوم متصور قصدا واللازم يتصور تبعا اقول بهذا التحقيق علم ان
تصور الملزوم ليس مستلزم لتصور اللازم مطلقا بل تصوره تبعا فسقط ما قاله
المحشي فيما نقل عنه من ان تصور الملزوم لو كان سببا موجبا لتصور اللازم لما
جاز بقاؤه مع زوال تصور اللازم قال بعض الافاضل تصور الاعلام مستلزم
لتصور ملكاتها وتصور احد المتضايفين مستلزم لتصور الآخر فينتقض حكم
تغاير الزمانين قلت يمكن ان يكون مراد المحشي من اللازم المغاير زمان تصوره
زمان تصور ملزومه اللازم المحمول الذي لا يرد النقض الا به لا مطلق اللازم
البين بالمعنى الاخص في الشرح مما يمكن تصور الانسان بدونه قال بعض
الافاضل اي تصور ثبوت الانسان فعلى هذا يكون تعريف الذاتي ما لا يمكن
تصور تحقق الشئ عند فرض انتفائه والعرضي ما يمكن تصور تحقق الشئ
عند فرض انتفائه قيل عليه ان الاعراض النسبية متاخرة في التصور عن المنسوب
والمنسوب اليه فلا يتصور تحققها الا بتصور تحقق المنسوب والمنسوب اليه فيصدق
عليها تعريف الذاتي اقول فيه اولا مع استلزام تاخر تصورها عن توقف
تصور نفسها المتوقف على تصورهما وثانيا ان المحمولية معتبرة في تعريف

> اي محمول يمكن ان يتصور الانسان مفهوما حاصلا في العقل بالكنه ولا يكون هو حاصلا فيه بعد بخلاف الذاتي فانه محمول لا يمكن ان يتصور كون الشئ مفهوما حاصلا في العقل بالكنه ولا يكون هو بعد حاصلا فيه فيدخل فيه الحقيقة والجزء المحمول او يستحيل ثبوت الشئ بالكنه في العقل قبل ثبوته فيه

الذاتي والعرضي كما قرره الاستاذ فلا دخول للاعراض النسبية في تعريف الذاتي
ولا ضرر لخروجها عن تعريف العرضي **قوله** وان اريد الامكان العام اى
الشامل للمقيد بجانب الوجود والمقيد بجانب العدم وتصور كنه الشيء بدون
العرضي ممكن بالامكان العام المقيد بجانب الوجود المفسر بسلب الضرورة عن
جانب العدم الشامل للوجوب والامكان الخاص وتصور كنه الشيء بدون
الذاتي ممكن بالامكان العام المقيد بجانب العدم المفسر بسلب الضرورة عن
جانب الوجود الشامل للامتناع والامكان الخاص وعلى كل منهما يصدق
ان تصور كنه الشيء بدونه ممكن بالامكان العام المطلق فاذا كان تعريف من الذاتي والعرضي منهما
العرضي ما يمكن تصور كنه الشيء بدونه بالامكان العام يدخل الذاتي في تعريف
العرضي اقول فرق بين قولنا المفهوم ممكن وبين قولنا كون المفهوم كذا
ممكنا فان في الاول يمكن ان يراد من الامكان مطلق الامكان العام وان يراد
كل واحد من اقسامه الثلثة بخلاف الثاني فان المراد منحصر في الوجوب والامكان
الخاص والظاهر ان السوال على ان معنى قول الشارح ما يمكن اى امكان كون
التصور بالكنه بدونه فالامكان امكان الكون وهو اما وجوب او امكان
خاص فالترديد بعد وضوح المراد والجواب بقوله ويمكن اه ليس كما ينبغي
قوله ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد فمعنى تعريف العرضي ما يمكن
وجود تصور الشيء بالكنه الكاين بدونه ومعنى تعريف الذاتي ما لا يمكن

وجود

وجود تصور الشيء بالكنه الكاين بدونه اقول لا يخفى عليك ان تصور ما له
الذاتي ممكن في حد نفسه فالامتناع يكون بحسب الوصف مثلا اذا كان وجود الشيء
ممكنا في حد نفسه وقيل وجوده الكاين بدون الفاعل ممتنع رجع الامتناع الى كون
الوجود بدون الفاعل كما لا يخفى على احد فمعنى قولنا ما لا يمكن وجود التصور الكاين
بدونه ما لا يمكن كون التصور بدونه وتقابل تعريفي الذاتي والعرضي يقتضي
على هذا ان يكون تعريف العرضي بما يمكن وجود التصور الكاين بدونه ما يمكن
كون التصور بدونه فيكون الامكان للقيد فيعود المحذور **قوله** على ان تصور
الكنه بالعرضي غير ممتنع فيه ان هذا وان كان جوابا عن كلام السائل الا انه يبقى بالعرضي منه اى جواز كون التصور بالكنه
اختلاف التعريف لانه يكون معناه العرضي ما يجوز كون التصور بالكنه بدونه
ويجوز عدم كونه بدونه اى يجوز كونه بالعرضي ولا بد ان يصدق هذا على كل
واحد واحد من العرضيات ووجود بعض العرضي المفيد للكنه لا يفيد على ان و
رود هذا على قوله وهو بط انما يكون لو كان معنى الكلام انه يلزم ان يجوز كون
التصور بالكنه بسبب العرضي في الجملة لكن لا شيء من العرضي كذلك واما اذا كان
معناه انه يلزم ان يجوز كون التصور بالكنه بكل عرضي كما يقتضيه شمول التعريف
للافراد لكن ذلك بط لا يرد ما ذكره كما لا يخفى على من له تامل صحيح والحق ان معنى
الكلام ليس الا الثاني تامل **قوله** وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور اه كانه جواب
سوال مقدر تقديره ان امكان المقيد عبارة عن جواز وجوده وعدمه وعدم

المقيد بعدم القيد فجواز عدم المقيد بجواز عدم القيد وعدم القيد عبارة
عن سلبه عن المطلق فامكان القيد جواز ثبوت القيد له وجواز سلبه عنه فيكون
معنى قولنا يمكن التصور الكاين بدون العرض يمكن كون التصور بدونه وكونه
به فيعود المحذور والجواب منع انحصار كون عدم المقيد بعدم القيد بل يجوز
ان يكون بعدم المطلق فيكون معنى امكان التصور الكاين بدون العرض امكان
وجود التصور لا امكان كونه بدون العرض تامل قوله والشارح قد اطلقها
على الماهية باعتبار التشخص اى الماهية المتصفة بالمقارنة للتشخص بان يكون
التشخص خارجا عن معنى الهوية وفيه طعن على الشارح حيث اطلق لفظ الهوية
على معنى لم يصطلح عليه وانما لم يحمل قول الشارح الماهية باعتبار التشخص على مجموع
الماهية والتشخص لان معنى قوله باعتبار تحققه جمعه ليس ان مجموع الماهية
والوجود جمعه بل من حيث انها موجودة على ان يكون الوجود خارجا فان يراد
من قوله باعتبار جمعه معنى ومن قوله وباعتبار تشخصه معنى آخر خلاف الظاهر
وفيه ان شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخص وعدم اطلاقها
على الماهية بشرط التشخص يجوز ان يكون قرينة على ان يراد من قوله باعتبار
تشخصه المجموع وان لم يرد ذلك من قوله باعتبار جمعه قوله والمنشاء مجموع
امور ثلثة اى منشاء السوال بانه يلزم لغوية الحكم فى قولنا حقايق الاشياء ثابتة
مجموع امور ثلثة اولها كون التحقق معتبرا فى مفهوم الحقيقة واتيانها لفظا ومعنى

فى هذه القضية وثانيها كون الوجود معتبرا فى مفهوم الشئ واتيانه فيها لفظا ومعنى
وثالثها كون الوجود والثبوت والتحقق الفاظا مترادفة واتيان الثبوت لفظا ومعنى
فيها اذ لو كان المنشاء واحدا منها او اثنان لزم لغوية الحكم فى القضية التى اورد فيها
واحد منها او اثنان لفظا ومعنى وليس كذلك مثلا اورد فى قولنا عوارض الاشياء
ثابتة الشئ والثبوت لفظا ومعنى مع ان الحكم ليس بلغو وكذا فى قولنا حقايق
الموجودات متصورة اورد الحقيقة لفظا ومعنى ولا لغوية فى الحكم وكذا فى قولنا
حقايق المعدومات ثابتة اخذ الثبوت والحقيقة لفظا ومعنى والحكم بجرد عن اللغوية
اقول فيه نظر لانه ان اخذ الحقيقة فى هذا القول لفظا ومعنى فاللغوية مقررة بلا اشتباه
وان يوخذ لا يلزم من عدم لغوية الحكم فى هذا القول عدم لغويته فيما اخذ فيه الحقيقة
لفظا ومعنى وكذا الثبوت ولم يوخذ الشئ كقولنا حقايق الجواهر ثابتة فلا يظهر
منشائية المجموع والتحقق الا كون قولنا حقايق الاشياء ثابتة بمنزلة قولنا
الثابت ثابت ولزوم اللغوية يكفى فيهما كون مفهوم الحقيقة مشتملا على مفهوم
التحقق وكون الوجود والتحقق مترادفين للثبوت ولا يكفى واحد منهما ضرورة
انه لو لم يكن لفظ الثبوت مرادفا للتحقق او كان هذا ولم يكن التحقق معتبرا
فى مفهوم الحقيقة لم يلزم اللغوية اصلا فالقصر على واحد من الامور الثلثة
تقصير دون القصر على اثنين منها فتامل قوله فلا نحتاج الى بيان معناه اه
انما حمل البيان على المعنى لان نزاع السائل والمجيب لما بين المعنى المراد وذكر كون

الكلام مفيدا بالنظر الى هذا المعنى وحكم على الكلام بكونه قليل الاحتياج الى
البيان كان الظاهر ان يراد من البيان ما هو بالنسبة الى الكلام الذى هو اللفظ
لا ما هو بالنسبة الى ما هو مدلول الكلام فحمل البيان على الاثبات كما فعله بعض
الافاضل خروج عن الظاهر بلا ضرورة ودليل تامل فى الشرح فان قيل اه
قال الاستاذ المحقق اى اذا اعتبر فى تعريف الحقيقة معنى التحقق حيث قال ان
ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقته ولوحظ فى مفهوم الشئ معنى الوجود
اذ كلما اطلق الشئ فهم منه عندنا ما يصدق عليه الموجود وكان معنى التحقق
والوجود والثبوت ولحدا بديهى التصور كان معنى قولنا حقايق الاشياء ثابتة
ان الامور الثابتة ثابتة فكان معنى الثابت ملحوظا فى وصف الموضوع ملحوظا
فى صدقه على ذات الموضوع وكل مفهوم يؤخذ فى وصف الموضوع يكون الحكم
به على ذات الموضوع لغوا غير مفيد فكان الحكم فى قولنا حقايق الاشياء ثابتة لغوا
غير مفيد والجواب انه لا نسلم ان كل مفهوم يؤخذ فى وصف الموضوع يكون الحكم
به على ذات الموضوع لغوا غير مفيد لجواز ان يكون اخذ بعض المفهوم فى وصف
العنوان بحسب الصدق فى الاعتقاد كما فى قولهم واجب الوجود موجود ويكون
ما نحن فيه من هذا القبيل فيكون الحكم بثبوته لذات الموضوع فى نفس الامر مفيدا و
لا يكون من قبيل اخذ مفهوم فى وصف العنوان بحسب الصدق فى نفس الامر كما اعتبره
السائل فى قوله الثابت ثابت ولا من قبيل ما لا يتصور فيه اخذ الموضوع بحسب الصدق

في الاعتقاد

فى الاعتقاد كما فى قول الشاعر انا ابو النجم وشعرى شعرى وبما ذكرناه يضمحل ما ذكره
المحشيان فى الشرح المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء اه اقول بسبب لغوية
الحكم فى قولنا الثابت فى نفس الامر ان المقصود من قولنا ثابت فى نفس الامر ان يحصل
تصور مفهوم الثابت المحمول وبعد ذلك يتصور نسبته الى الموضوع والحكم بوقوعها
والحال ان هذه الامور حاصلة قبل القول ثابت فى نفس الامر فذكر هذا الاجل ما ذكره
ذلك غير مفيد وانما كان هذه الامور حاصلة قبل هذا القول لان جعل مفهوم
الثابت عنوانا لذات الموضوع يقتضى ان يكون مفهوم الثابت قبل الجعل
ملحوظا بثبوته للذات وبجز وما به واعلم ان فى كل قضية حقيقية او خارجية
او ذهنية عقد الوضع وهو اتصاف الذات بالوصف العنوانى اى ملاحظتها
من حيث اتصافها به وهو تركيب تقييدى ولا بد قبل هذا العقد ان نعتقد ثبوت
الوصف العنوانى اى باتصاف ذات الموضوع به اما باتصافه بالفعل على
مذهب الشيخ او بامكان اتصافه على مذهب الفارابى وهذا مما لا يشك فيه
من له ذوق سليم ومراجعة الى الوجدان ولذا قال الشريف فى حواشى شرح المطالع
ما لم يعلم وجود الشئ لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود وقال المولى
التفتازانى فى المطول لوجوب علم المخاطب بالنسبة فى المركب التقييدى
فان قلت ان قولنا شريك البارى ممتنع وقولنا اللاشئ ممتنع قضية ذهنية
مع انه لا حكم لنا فى جانب الموضوع قبل الحكم لانا لم نحكم على امر بانه شريك البارى

اما اضمحلال ما ذكره المولى الخيالى فظاهر لانه جعل قول الشارح ولا مثل بمعنى انه لا مثل هذا الكلام فى انه يحتاج الى البيان البتة واما اضمحلاله ما ذكره المولى الكستلى فلاعتقاد ان الثابت سواء قلنا ان او مفهوم قال السائل معتبر فيه وصف الموضوع بحسب الصدق على ذات الموضوع وفيه غفلة عن قول الشارح وليس مثل قولك تامل منه

وبانه لا شئ قلت العنوان ليس مفهوم شريك البارى ومفهوم اللاشئ بل العنوان
فى الحقيقة مفهوم قولنا ما نفرضه شريك البارى وما نفرضه لا شياء والفا
بط ان افراد هذه الكليات فرضية فهى ماخوذة من حيث فرض صدق هذه
الكليات عليها او نقول مراد القوم بكون عقد الوضع تركيبا تقييديا يستلزما
للاعتقاد بثبوت القيد للمقيد انما هو فيما يكون العنوان فيه من الكليات التى هى نفس
الامر اذ لا غرض للمنطقيين بالكليات الفرضية وهذا الجواب مما قبله الاستاذ
ابن الكمال عند عرضنا عليه هذا ولا يخفى عليك انا اذا قلنا ما نعتقده ثابتا
ثابت فى نفس الامر يلزم علينا ان نعتقد بثبوت وصف الموضوع للذات قبل
ان نقول ما نعتقده ثابتا فيكون ذكر قولنا ثابت فى نفس الامر لاجل حصول
الحكم غير مفيد والحاصل انه لا فرق بين قولنا الثابت فى نفس الامر ثابت فى نفس
الامر وبين قولنا ما نعتقده ثابتا ثابت فى نفس الامر فى لزوم اللغوية وقد عرضت
هذا على الاستاذ ابن الكمال ابده الله الملك المتعال فافادنى ان للمتكلم لا بد ان يعتقد
حتى يمكن له الملاحظة للاشياء بانه اعتقد بثبوتها واما المخاطب الذى يلاحظ
الافراد بعنوان ان المتكلم اعتقد بثبوته فاللازم له ان يعتقد ان المتكلم اعتقد
بثبوت تلك الافراد ولا يلزم له ان يعتقد بثبوت الافراد فقولنا ما نعتقده ثابتا
ثابت وان كان لغويا بالنظر الى المتكلم والمخاطب المعتقدين بثبوت الاشياء
لكنه لا يلغوا ~~بالنظر الى المتكلم~~ بالنسبة الى المخاطب الغير المعتقد وهذا كلام

لطيف

لطيف يتخلص به الشبهة التى اوردناها قوله ويرد عليه ان شعرى كذلك
قال الاستاد المحقق انما يرد هذا ان لو كان قوله ولا امثاله ناظرا الى قوله ربما
يحتاج الى البيان وليس كذلك **قوله** لم يتوجه السوال اصلا فيه ما سبق من ان
كون الحقيقة مشتملة لمعنى التحقق وكون الثبوت مرادفا للوجود يكفى فى
لغوية الحكم **قوله** فقد غلط غلطين قال فيما نقل عنه الغلط الاول ظنه
كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره الثانى ظنه وجوب التقدير انتهى
ومحصوله انه لو لم يظن كفاية العلم بالثبوت لما قدره فقط لكن قدره دون
غيره فعلم انه ظن كفايته فان قلت لا نسلم ان هذا المقام مقام التنبيه على
جميع ما يتوقف عليه الاستدلال على وجود الصانع حتى يدل اخذ الثبوت وترك غيره
على اعتقاد الاكتفاء بل هو مقام التنبيه على وجود ما نشاهده وتحقق العلم
به قلت ما جعل المحشى مبنى الاستدلال بالاكتفاء تقدير الثبوت على اعتقاد
القائل بكفاية العلم بالثبوت ان يكون هذا المقام مقام ذكر جميع الموقوف
عليه حتى يرد المنع بل جعل مبناه ترجيح تقدير الثبوت مع ان العلم بالاصول
يتوقف عليه الاستدلال ايضا فلو لم يعتقد بالاكتفاء لما رجحه اقول القائل
ان يقول يجوز ان يكون ترجيحه لكون العلم بالثبوت مبداء للعلم بثبوت الاحوال
قوله يرد عليه محصول كلام القائل انه لو لم يكن المراد ههنا بالعلم بالحقايق
العلم بالثبوت لزم ان يكون معنى كلام المصنف ان العلم بجميع الحقايق متحقق

بان يقول المحشى اذا كان المقام مقام ذكر جميع ما يتوقف عليه المقاصد الكلامية وكان القائل مكتفيا فى ذلك المقام مع علمه بتقديم الثبوت كان القائل معتقدا بكفاية الثبوت لكن المقام واقع فيقول المانع لا نسلم كون المقام مقام ذكر جميع ما يتوقف عليه المقاصد حتى يدل الاكتفاء على ظن الكفاية منه

ولیس کذلک فههنا ملازمة وبطلان اللازم فحصول الترديد انه ان اريد العلم
التفصيلي فبطلان اللازم مسلم والملازمة ممنوعة وان اريد العلم الاجمالي
فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع ولا يخفى عليك ان مبنى الترديد اعتقاد
ان القائل اراد بقوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق التوجيه التصور وبعض
الافاضل توجيه الكلام على وجه لا مجال فيه للترديد **قوله** لا يقال نحن نقيد
العلم بالكنه اى نقول من جانب القائل لو لم يكن معنى قوله والعلم بها العلم
بثبوتها لكان معناه العلم بكنه الحقايق متحقق فيكون بطلان اللازم غير
قابل للمنع **قوله** لا دليل على التقييد اى على تقدير ان لا يكون معناه العلم
بثبوتها يكون العلم مطلقا لا دليل على تقييده ومآل هذا الكلام منع اى لا نم
انه على تقدير ان لا يكون معنى كلامه العلم بثبوتها يكون معناه العلم بالكنه
للحقايق **قوله** مع ان تعميم الشارح ينافيه اى الشارح عمم العلم على تقدير
ان لا يكون معنى الكلام العلم بثبوتها نعلم منه انه لا يلزم على هذا التقدير ان
يراد العلم بالكنه **قوله** ولو سلم قد عرفت منا ان في قوله لا يقال نحن نقيد اه
ملازمة وبطلان اللازم والكل لا يقبل المنع وفي الجواب منع الملازمة كل ذلك
مما يقتضيه سوق الكلام من اوله الى اخره فيكون قوله ولو سلم اه تسليما
للملازمة فبطلان اللازم اى كون العلم بكنه الحقايق حاصلا يستلزم بطلان
الملزوم اى ان لا يكون المراد بالعلم بها العلم بالثبوت فبطلان المقيد يلزم

لعدم

تقدير الثبوت فكلام المحشي في هذا المقام لا يليق بشان ذوي الافهام
قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات قال الاستاد
هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان لم يتحقق نفي الاشياء
في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده
ذلك بل معناه انه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء لم يكن الاشياء عندكم منفية
بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي اقول لو قرر الترديد
هكذا ان كانت الاشياء منفية في نفس الامر فقد تقرر ماهية من الماهيات
وتميزت حقيقة من الحقايق وان لم يكن منفية فيها يكون ثابتة فيها فالضرورة
يحتاج الى ان يقال والا يلزم ارتفاع النقيضين فرد ما يورد وان قرر بان
يقال ان جزمهم بالنفي اى بالانتفاء كان الجزم حقيقة من الحقايق وان لم تجزموا
بالنفي يتعين جزمكم بالثبوت فاذن لا يصح ان يقال والا يلزم ارتفاع النقيضين
لان الجزم بالنفي ليس نقيضا للجزم بالثبوت بل نقيضه عدم الجزم بالنفي ونقيض
الجزم بالثبوت عدم الجزم به لان نقيض كل شيء رفعه فلا يرد كلام المحشي لكن يرد
عليه ان عدم الجزم بالنفي عام بحسب العقل من الجزم بالثبوت فانه تارة يجتمع
معه وتارة اخرى مع عدمه كما في صورة الشك فلا نسلم انه اذا لم يجزموا بالنفي
يتعين جزمهم بالثبوت والجواب ان الشارح اقر بعدم صلوح الالزام للتمشية
على ما عند العنادية فهذا الكلام لا يصلح لان يتكلم من طرفهم اذ ليس لهم ان يقولوا

عحصله انه لم تجزموا بانتفاء الاشياء لم يكن الاشياء عندكم منفية بل ثابتة منه

فيكون قول الشارح فقد ثبت بثبوتها بمعنى ثبت عندكم اى جزمتم اه منه

بعدم الجزم بالثبوت على تقدير عدم الجزم بالنفي لانهم ليسوا من الشاكين
فاذا لم يجزموا بالنفي يتعين جزمهم بالثبوت بقي ههنا ان المانع لا مذهب له من
حيث هو مانع **قوله** ففيه تامل قال فيما نقل عنه وجه التامل هو ان حاصل
قولهم بنفي تقرر الاشياء هو ان لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فيمكن
ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورده في الزام العنادية
من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى اقول لا يخفى ان
هذا كلام ناش من عدم الفرق بين العنادية والعندية والظاهر الفرق بان
يكون مذهب العنادية انكار نفس الحقايق ومذهب العندية انكار اتصاف
الحقايق بالثبوت وبما يتفرع عليه فالعندية لا ينكرون تقرر نسبة مطلقا بل تقرر
نسبة الوجود وما يتفرع عليه فبقولهم تحقق نسبة النفي لا يلزم لهم الالزام
تامل **قوله** حيث اعترفوا لحقية اثبات او نفي الاثبات عبارة عن الحكم
الايجابي والنفي عن السلبي ومعناه انهم اعترفوا بالجزم خصوصا في مقدمات
شبهتهم فلزم للعنادية امران القول بتحقق من الحقايق وتحقق العلم
ببعض الحقايق وهو الثبوت والانتفاء وللعندية الامر الثاني والالزام
الواقع في هذا الكتاب انما هو بالطريق الاول فلا يتم على العندية كما لا يخفى
والالزام الواقع في شرح المقاصد انما هو بالطريق الثاني فيتم على العندية ايضا

فلا تنا

فلا تناقض بين كلاميه والحاصل ان في تقرير الالزام بالترديد بين تحقق النفي
وعدم تحققه طريقين احدهما يتم على عليهما والثاني على العنادية فقط في الشرح
صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلق النقيض قال الاستاذ الوالد ادام فضائله
واعلم انه لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة بين العالم والمعلوم اى نسبة
مخصوصة بينهما بها يكون العالم عالما لذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك
العالم وهذه الاضافة والنسبة هي التي يسميها معاشر المتكلمين بالتعلق ولما لم
يثبت غيره بدليل اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقالوا ان العلم هو نفس ذلك التعلق
وعبروا عن التعلق تارة بالتميز وفسروا العلم بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل
النقيض وتارة بالتميز وفسروا العلم بانه تميز لا يحتمل متعلق النقيض والذي لا
يحتمل النقيض في كلام النفرين هو المتعلق وقال جماعة من الاشاعرة ان العلم
ليس نفس ذلك التعلق بل هو صفة حقيقية توجبه وفسروا العلم بانه صفة توجب
تميزا لا يحتمل النقيض واخذ المولى عضد الملة والدين في شرحه للمختصر على انه لا يحتمل
متعلق التميز نقيض التميز بناء على ان القائلين بان العلم نفس الاضافة المسماة
بالتعلق عرفوه بانه تميز لا يحتمل متعلقه النقيض ولا يجوز حمله على نقيض المتعلق
لان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه فيتعين ان يكون نقيض التميز والقائلون بان العلم
صفة ذات تعلق انما زادوا عليه قيد الصفة الموجبة وقبلوا سائر القيود المعتبرة
في تعريف القائلين بان العلم اضافة فمرادهم بالنقيض هو نقيض التميز والذي

لا يحتمل النقيض هو المتعلق ولم يذكر والفظ المتعلق في تعريفهم اعتمادا
على ما ذكره في تعريف الاوائل الا ان هذا في التعريفات مما لا يخفى فساده ومع
ذلك التميز عندهم معنى معين يكون له نقيض في التصديق ولا يكون له نقيض
في التصور وان ارادوا بالتميز ملاحظة النفس للمعلوم التصوري مكشوفا
واضحا يلزم ان يكون في التصديق متناقضان وراء الاثبات والنفي وهو
ظاهر البطلان وان ارادوا به التصور في التصورات والاثبات والنفي في التصديقات
يلزم ان لا يكون شيء منها علما بل يكون العلم الصفة الموجبة لهما وهو
خلاف ما عليه القوم في الشرح لمر الاحتمال اه قال بعض الافاضل في تفسير
لمر اى كشفا للشيء وقال الاستاذ الظاهر انه اراد بالكشف الانكشاف
لا فعل الحاكم وهو ماخوذ من كلام المحقق الشريف في الحواشي العضدية
فيما نقل عنه حيث قال فان قلت المتعلق لا يحتمل نقيضه في نفس الامر واما
بالعكس بالقياس الى المدارك فقد يحتمل وعلى هذا فنقول متعلق التميز اعني
المتصور لا نقيض له فلا يحتمل اصلا واما المتعلق التصديق اعني وقوع
النسبة في نفس الامر له نقيض اعني لا وقوعها في نفس الامر فكل واحد من التصور
والتصديق صفة توجب انكشافا وانضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس
الى المدارك اما في التصور فقط واما في التصديق فلانه اذا كان مطابقا
جازما لموجب ما الموجب لم يحتمله بالقياس الى المدارك قلت هذا توجيه

لا يطابق الشرح لانه جعل المتعلق في التصديق عبارة عن الطرفين هذا كلامه
وفي الجواب اشارة الى صحة التوجيه في نفسه فالمحشي جعل هذا التوجيه توجيها للتعريف
مع قطع النظر عن كلام شارح المختصر في شرحه **قوله** ومتعلقه الطرفان اقول
جمهور العقلاء اتفقوا على ان في كل قضية محكوما عليه وبه ملحوظا كل منهما تصورا
ونسبة يرد عليها الحكم فكما ان كل واحد منهما متعلق للتميز الذي هو التصور كذلك
مجموعهما متعلق لمجموع التصورين فجعل الطرفين متعلق الاثبات او النفي مسامحة
بناء على ان المذكور والمفهوم اولا الطرفان فورود الاثبات والنفي عليهما
بحسب الظاهر ففي ارادة متعلق التميز في التصديق اسهل تفهيما ذكر الطرفين مع
ان المقام لبيان اجزاء التعريف فما ذكره الاستاد مما نقل عن الشريف من ان
التوجيه لا يطابق الشرح لعله يندفع بان يقال انما لا يطابقه ان لو قال الشارح
عضد الملة ان متعلق التميز في التصديق الطرفان في الحقيقة وهو ممنوع بل يجوز
ان يكون مسامحة كما ذكرناه **قوله** فيه تضعيف قولهم اقول اعلم ان قولنا
لا نقايض للتصورات الحاصلة اذا تكلمناه من جانب الحكماء الذين جعلوا
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا عما بوجهها يكون المراد لا نقايض في المتصورات
كما اذا قالوا للتصديقات نقايض يريدون ان للمعلومات التصديقية التي هي النسب
التامة الخبرية كانت او سلبية نقايض واذا تكلمناه من جانب القائل بان
العلم صفة موجبة للتميز لا يحتمل المتعلق نقيض ذلك التميز يراد على ما صرح به

الا ان يقال ان كلام الاستاذ [illegible]
والنفي تفصيل عن علمنا بالتناقض فهي
وصوره للتصديق [illegible] والنفي
[illegible] الاثبات ان تناقض [illegible] صور
[illegible] ولا يجوز ان يقع
التفصيل مع ان [illegible]
المعلوم من [illegible] ان بين
تناقضا لان علم التناقض [illegible]
بين الصور [illegible]
عدمه بين المعلومين [illegible]

المحشي ان التصورات لا تناقض للصور التي توجد بها فاللازم من ذلك ان لا تناقض بين الصور لا ان لا تناقض بين المعلومات التصورية حتى ينتقض بقول المنطقيين الا ان يدعى ان عدم التناقض بين التصورات يقتضي عدمه في المعلومات لكن ذلك في مقام المنع فقول المحشي في وجه التضعيف انما يأتي اذا كان معنى الكلام عدم التناقض بين المعلومات فيكون الكلام من جانب الحكماء واما اذا كان معناه عدم التناقض بين صور المعلومات ويكون الكلام من جانب صاحب التعريف فلا **قوله** وايضا يلزم الخ خلاصة السوال ان يقال لو دخل التصورات في التعريف لعدم التناقض بينها لزم ان يكون كل تصور و اللازم بط لان بعض التصورات ليس بعلم فاذا رأينا شبحا وحصل لنا ببعض العلامات والاحوال ظن انه انسان يحصل في ذهننا صورة الانسان فيكون تصور الشبح مع انه غير مطابق ومحصول الجواب منع كون تلك الصورة تصور الشبح بل يجوز ان يكون تصور الشبح الصورة التي حصلت في اول الرؤية وانتهت الى الحس المشترك ويكون الخطاء في حكم العقل بان الصورة الانسانية الحاصلة في العقل بسبب العلامات صورة لذلك الشبح وخلاصة سوال المحشي اثبات المقدمة الممنوعة بان المفهوم الكلي اذا كان عنوانا لفرد من الافراد يكون صورة المفهوم تصورا لذلك الفرد وههنا جعل مفهوم الانسان عنوانا للشبح فيكون صورة للانسان تصورا له ويرد المنع

المنع على كون مفهوم الانسان عنوانا للشبح في ذلك المقام **قوله** فالمتصور في الامثال المذكور هو الشبح قال الاستاد المدقق هذا مسلم وقوله والصورة الذهنية الخ اى الصورة التي هي في الاصل تصور مفهوم الانسان تصور هنا للشبح بجعل مفهوم الانسان عنوانا له ممنوع لان الشبح محسوس بالحس الظاهر ومشار اليه بالاشارة الحسية وتصور المحسوس المشار اليه احساس به لا تصور بعنوان مفهوم كلي وانما المحتاج الى عنوان مفهوم كلي هو الغائب عن الحس فاذا حكم على الشبح المحسوس بان يقال هذا الانسان شاغل في المكان الفلاني فالمحكوم عليه هنا هو الشبح المحسوس المشار اليه المتصور على وجه جزئي حتى يكون القضية قضية شخصية لا الشبح المتصور بعنوان مفهوم الانسان والتعبير عنه بلفظ الانسان بناء على انه حصل في العقل من الشبح عند رؤيته صورة الانسان وظن العقل ان هذه الصورة صورة الشبح وتصور مطابق له فعبر الحاكم عن الشبح بلفظ الانسان عنوانا له لما عرف انه محسوس وتصوره احساس به ولا يحتاج في التصور الى عنوان مفهوم كلي فغير المطابق هنا هو الظن لا تصور الشبح على ما توهم فلم يوجد في مثال الشبح تصور غير مطابق واما ما ذكره فيما نقل عنه من ان قولنا ما لا يعلم بوجه من الوجوه الخ قد توجهنا فيه بمفهوم اللامعلوم الى الافراد المعلومة في نفس الامر بمفهوم اللامعلوم وتصورناها بصورة مفهوم اللامفهوم فتصور الافراد المعلوم بصورة اللامعلومية تصور غير مطابق فجوابه مبني

على تمهيد مقدمة وهى ان العقل اذا جعل مفهوما كليا عنوانا للافراد سواء
كانت تلك الافراد افرادا لذلك المفهوم بحسب نفس الامر او افرادا فرضية له جعل
ذلك المفهوم لباسا ووصفا لتلك الافراد وتصورها من حيث انها ملبسة
ومتصفة بذلك المفهوم فكما ان صورة ذلك المفهوم تصور مطابق له كذلك
هى مطابق للافراد المتصورة من حيث انها ملبسة ومتصفة بذلك المفهوم واذا
تمهد هذه المقدمة فنقول ان العقل جعل مفهوم اللامعلوم فى قولنا ما لا يعلم
بوجه من الوجوه لباسا ووصفا للافراد وتصورها من حيث انها ملبسة
ومتصفة بمفهوم اللامعلوم فصورة مفهوم اللامعلوم كما يكون تصورا
مطابقا لمفهوم اللامعلوم يكون ايضا تصورا مطابقا للافراد المتصورة
من حيث انها ملبسة ومتصفة بمفهوم اللامعلوم فلم يوجد ههنا ايضا تصور
غير مطابق وقس على مفهوم اللامعلوم مفهوم الماهية المجردة عن العوارض
ومفهوم المعدوم المطلق ومفهوم المجهول ومفهوم اللاشىء من المفهومات
التى جعلت عنوانات للافراد الفرضية فيندفع الاشكال بتمامه والمعترض توهم ان
الافراد اذا تصورت بعنوان مفهوم كلى تكون متصورة من حيث ذواتها لا من
حيث انها ملبسة ومتصفة بذلك المفهوم فيكون صورة ذلك المفهوم تصور
الذوات الافراد فان كانت الافراد افرادا له بحسب نفس الامر كافراد مفهوم
الانسان كانت صورته تصورا مطابقا لذوات الافراد وان لم يكن الافراد

افراداله

افرادا له بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض كافراد مفهوم اللامعلوم وغيره من العنوانات
الفرضية كانت صورته تصورا غير مطابق لذوات الافراد وتوهمه باطل فان تصور
الافراد من حيث ذواتها هو تصور خصوص كل واحد منها فردا فردا على التفصيل
فيكون تصورات متعددة بعدد الافراد وتصور الافراد بعنوان مفهوم كلى تصور
واحد لها على الاجمال فلا يكون تصور الافراد بعنوان مفهوم كلى تصور الذوات
الافراد بل يكون تصور الافراد من حيث انها ملبسة ومتصفة لذلك المفهوم فصورة
ذلك المفهوم تصور مطابق للافراد من حيث انها ملبسة ومتصفة بذلك المفهوم
سواء كانت تلك الافراد له بحسب نفس الامر او بحسب الفرض والحاصل ان صورة
كل مفهوم مطابقة لما هى تصور له وغير مطابقة لما هى ليست تصورا له وصورة
المفهوم الذى يجعل عنوانا للافراد تصور للافراد من حيث انها ملبسة ومتصفة
بذلك المفهوم فيكون مطابقة لها من هذه الحيثية وليست تصور الذوات
الافراد فليست مطابقة لها من حيث ذواتها فقولهم ان التصور لا يوصف
بعدم المطابقة اصلا اراد وبه ان التصور لا يوصف بعدم المطابقة لما هو
تصور له وما وجده المعترض فهو عدم مطابقة التصور لذوات الافراد
التى ليست ذلك التصور تصورا لها فلا ينافى قولهم كما لا يخفى على من ينظر بعين
الانصاف **قوله** فى الحاشية فانه قد توجهنا باللامعلومية الذاتية الى ذات
معلومة فى نفس الامر اه اقول مبنى ما ذكره فى هذا المقام ان يكون الوصف

العنوانی ومثل قولنا کل لاشئ ممتنع مفهوم اللاشئ وقد عرفت منا فیما سبق
ان المرکب التقییدی لابد قبل التقیید ان یکون نسبة القید للمقید معلومة للمخاطب و
ترکیب الافراد بالعنوان ترکیب تقییدی علی ما هو المسطور فی الکتب ففی جعل المفهوم
الکلی عنوانا للافراد لابد قبل العقد اعتقاد المخاطب بثبوت المفهوم للافراد وانت
تعلم ان المخاطب لم یعتقد بثبوت مفهوم اللاشئ لفرد من الافراد فلیس مفهوم اللاشئ
عنوانا فی القضیة بل العنوان فی الحقیقة مفهوم قولنا ما نفرضه لاشیا وهذا المفهوم
صادق فی نفس الامر علی الافراد وصورته تصور مطابق لها وهکذا فی القضایا
التی جعلت الکلیات الفرضیة فیها عنوانات الاحکام علی الافراد الفرضیة فلم یوجد
عنوان یکون صورته تصورا غیر مطابق لذی العنوان والجواب انه قد عرفت
منا ایضا انه یجوز ان یکون کون ترکیب العنوان بالافراد ترکیبا تقییدیا مستلزما
للاعتقاد وثبوت العنوان للافراد منحصر فی الکلیات الصادقة فی نفس الامر
فلا یلزم ان لا یکون انفس الکلیات الفرضیة عنوانات فان قلت کیف یصح الحکم علی
الافراد الفرضیة التی هی اشیاء فی الحقیقة بانها لا ممکن او ممتنع الی غیر ذلک قلت
لیس الحکم بانها ممکن علی الاطلاق بل بانها لا ممکن من حیث انها لاشئ وکذا الحکم
بالامتناع فی قولنا شریک الباری ممتنع علی الافراد الفرضیة من حیث انها شریکه
فتامل فانه غایة من التدقیق فی الشرح فان الخبر کلام اه اعلم ان الخبر
من حیث انه متواتر سبب للتصدیق بمفهوم الخبر لکن استماع الخبر الذی هو

العلم

العلم بالمسموع شرط فی حصول العلم بمدلول الخبر وهذا الشرط مسبب بالسمع فیکون السمع
سببا للعلم بمدلول الخبر الا انا فی بیان الاسباب القریبة للعلوم فالسبب القریب للعلم
بالمحسوسات الحواس والسبب القریب للعلم بالمعقولات العقل والسبب القریب للعلم بمدلول
الخبر المتواتر نفس الخبر مع وصف التواتر وهذا التقریر احسن ترتیبا من تقریر المحشی
فیما نقل عنه فی الشرح ان العلم الحاصل به ضروری اعلم ان المقدمتین اللتین
احدیهما قولنا الخبر الدال علی العلم دائر علی السنة قوم لا یتصور تواطئهم علی الکذب
وثانیهما قولنا وکل خبر شانه کذلک فهو صادق وحکمه مطابق للواقع لا یثبت
بهما نفس العلم بل العلم بانه مطابق للواقع بلا ریب فی هذا فلا مجال للسوال بان
العلم بالخبر موقوف علی استحضارهما بین المقدمتین تامل فی الشرح یمکن
التوصل اه المستفاد من الحواشی العضدیة للشریف قدس سره ان یکون المراد
من الامکان ما یشمل الوجوب والعقل والقوة ومن النظر فیه بعینه وفی صفاته وافعاله
فالتعریف شمل المقدمات المرتبة وحدها ای بدون اخذها مع الترتیب
واما اذا اخذت مع الترتیب سمی النظر فیها والمقدمات الغیر المرتبة التی یمکن
اذا رکبت ادت الی المطلوب الخبری والمفرد الذی من شانه انه اذا نظر فی احواله
اوصل الی المطلوب کالعالم وتقیید النظر بالصحیح لاخراج الکواذب بناء علی ان
لا علاقة بین الکواذب بل هی من قبیل الاتفاقیات لکن قد حقق الشریف فی شرح
المواقف فی المقصد الثامن من المرصد الخامس فی النظر ان لا استحالة فی وجود

صادق التعریف علی المقدمات المرتبة انما هو من حیث هی هی لا باعتبار اتصافها بوصف الترتیب م

[illegible]

الرابطة العقلية بين الكواذب بهذا والتوصل عام سواء كان بطريق التوليد كما
ذهب اليه المعتزلة او بطريق اعداد الدليل الذهن ليفيض الفياض العلم
بالنتيجة لازما له ذلك الفيض كما هو مذهب الحكماء او عادة له كما هو مذهب
الاشاعرة في الشرح يستلزم لذاته اه سواء كان اللزوم بينا او غير بين كذا
في الحواشي العضدية ولبعض الافاضل كلام في توجيه المقام حاصله ان التعريف
على راي اهل الكلام فالمراد بالاستلزام لذاته استلزام القول المؤلف حال
كونه ماخوذا على الوجه المعتبر في كونه قياسا خاصا اي حال كونه مرتبا بترتيب
مخصوص تحقق القول الاخر في الواقع وارجع ماله الى ان يستلزم ادراك
القول المؤلف تحقق القول الاخر فكان هذا التعريف مختصا بالبرهان لان
ادراكه علم يستلزم تحقق مدركه المستلزم لتحقق المطلوب بخلاف غيره فان
ادراك الكواذب والاستقراء والتمثيل وساير الصناعات من الجدل والخطابة
والشعر والمغالطة لا يستلزم تحقق مدركه كما لا يخفى **قوله** فان قلت التعريف
بعمومه قال الاستاد المحقق والوالد المدقق هذا التعريف للمنطقيين ومعنى استلزام
القول المؤلف للقول الاخر عندهم هو انه اذا تحقق القول في نفس الامر
تحقق القول الاخر قطعا كما صرح به المحقق الشريف في حواشيه لشرح العضد
وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات
ويحصل بعده اما بلا توقف على امر آخر كما في الشكل الاول او يتوقف على شيء

كما في

كما في الاشكال الباقية فليس مرادهم بالاستلزام ان التصديق بالنتيجة يمتنع انفكاكه
عن التصديق بالقول المؤلف الا يرى انهم قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن
توسط مقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين او غير بينة لازمة
لاحدى المقدمتين وادرجوا في التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة
العكس المستوي لاحدى المقدمتين وجعلوا التعريف شاملا للصناعات الخمس
اذا قد عرفت هذا فاستلزام القول الملفوظ للنتيجة بهذا المعنى انما هو باعتبار
معناه الذي هو القياس المعقول لان كونه قياسا انما هو باعتبار دلالته
على القياس المعقول فكانه قيل في تعريف القياس الملفوظ انه لفظ مؤلف من
قضايا ملفوظة يستلزم معناه لذاته قولا آخر وبه يندفع ما ذكره المحشي بقوله
فان قلت الى آخره لان ما ذكره من ان تلفظ القياس يستلزم تعقل معناه لان ذلك
مبني على ان يكون المراد بالاستلزام استلزام التصديق بالقول المؤلف
التصديق بالنتيجة بمعنى امتناع انفكاك التصديق بها عن التصديق بالقول
المؤلف وقد عرفت بطلانه **قوله** فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره قال
بعض الافاضل لا تنافي بين الحصر والتقسيم لانه اضافي اقول ما له ما ذكره ان
ياخذ الدليل بانه ما يمكن بالامكان الخاص التوصل بالنظر فيه او في احواله فالمقدمات
الغير المرتبة تدخل والمرتبة تخرج ويوجد الحصر وصحة التقسيم بهذا وقد سبق
منا ان الشريف عمم الامكان وادرج المقدمات المرتبة **قوله** فيخرج القضية الواحدة

والمنتج بتلك المقدمتين بل هي قياس المساوات

المستلزمة لقضية اخرى بداهة او كسبية اقول ان اريد بها القضية المستلزمة تحققها لتحقق الاخرى سواء استلزم علمها علم الاخرى اولا فالظاهر انها
ليست بداخلة لان المحدود يستلزم علمه علم الشئ وان اريد بها ما يستلزم علمها
علم الاخرى فقوله او كسبية ليس في محله لان القضية الكسبية لا يحصل علمها ما لم
يحصل علم دليلها فلا يستلزم علمها علم قضية واحدة اخرى بالضرورة ثم اعلم
ان مادة القضية يجب ان يكون مقررة عند المعرفين الذين قام الناقض مقام
الحكومة معهم فعلى الناقض ان يوتى قضية ينشاء من علمها علم قضية اخرى
فكل قضية يوتيها باعتقاد الشاهدة يرد المنع بتجويز اللزوم له لانه فعلى
الناقض اما الاثبات واين هذا او دعوى البداهة وهي غير مسموعة في مقام
كون الخصم جمهورا **قوله** ولا بين لان معناه اه ههنا مدعيان الاول انتفاء
اللزوم البين ولا احتياج الى دليل والثاني انتفاء اللزوم الغير البين فاستدل
عليه بانتفاء مطلق اللزوم ومآل الاستدلال بانتفاء المطلق على انتفاء
المقيد فلا مصادرة ومن توهم المصادرة ظن ان المحشي ادعى اولا انتفاء
مطلق اللزوم واستدل عليه بانتفاء البين وغير البين واستدل على انتفاء
غير البين بانتفاء مطلق اللزوم وليس الامر كما ظنه بل ادعى اولا انتفاء البين
وثانيا انتفاء الغير البين كما لا يخفى على من نظر كلامه نعم لو قال اولا لا لزوم
اصلا لكان قصير المسافة فان قلت المراد من العلم في قوله يلزم من العلم

به العلم

ثم ارادة الخاص من العام صح

به العلم مع اعتبار جميع الشرايط للنظر فيتناول التعريف جميع الاشكال
قلت لا في التعريف بلا قرينة غير جايز وليس تقييد العلم بالنظر مثل هذا التقييد
تامل **قوله** اللهم الا ان يراد بالاستلزام اه اقول تقييد الاستلزام الواقع
في التعريف الكلي انما يمكن ان لو كان معنى التعريف استلزام علم القول المؤلف علم
القول الآخر كما ظنه المحشي سابقا واما لو كان معناه استلزام تحققه تحقق القول
كما حققه الاستاد فيما تقدم فلا **قوله** هذا المعنى بعد الاثبات فيلغو ذكره اقول
المسطور في الكتب الكلامية انهم يقسمون التصديق الى الجازم ويفسرونه
بما لا يحتمل النقيض والى غير جازم ويقسمون غير الجازم الى الظن والوهم ويقسمون
الجازم الى ما لا يكون لموجب وهو التقليد والى ما هو لموجب ويقسمون الثاني الى
ما يحتمل متعلقه النقيض في نفس الامر وهو الجهل او عند الذاكر الحاكم بتشكيك
المشكك وهو التصديق المطابق المستند الى دليل شبهه بالدليل القطعي والى ما لا يحتمل
متعلقه النقيض لا في نفس الامر ولا عند الحاكم وهو العلم فهم جعلوا الجازم بمعنى
ما لا يحتمل النقيض مقابلا للظن الذي يحتمل النقيض عند الحاكم في الحال والمآل
وجعلوا التقليد والجهل الذين صرحوا باحتمالهما النقيض في المآل قسما من الجازم
نعم من السهو بهذا انهم ارادوا بعدم احتمال النقيض في تفسير الجازم عدم احتمال
الذاكر في الحال سواء احتمل النقيض في نفس الامر او في المآل فالشارح اراد
بعدم احتمال النقيض بهذا المعنى فلا ينافي قول الثبات **قوله** فالاولى ان صحيح

قال الشريف في حواشي شرح الطوالع المراد بالموجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبداهة العقلية والضرورة الوهمية وغيرها منه

وقوله في الحال متعلق بقوله يحتمل منه

[illegible]

بعض البعض اه وذلك لان المشهور من القوم ان يجعلوا قولهم الثابت قبل قولهم
الاعتقاد الجازم المطابق والمراد بالجزم المطابق عدم احتمال النقيض في نفس الامر
وعند الذاكر في الحال ولا يرد على ارادة هذا المعنى من لفظ الجزم المطابق ما اورد
على ارادة هذا المعنى من لفظ عدم احتمال النقيض بقوله فيه ما فيه الذي حاصله
ان هذا خلاف الظاهر لان اسلوب كلمات القوم في تقسيماتهم يكون قرينة
على ان يراد هذا المعنى من الجزم المطابق بخلاف ارادته من قول الشارح فانه
لم يقع منهم كلام يكون قرينة فتامل **قوله** وقد يوجه اه اي القرينة تقع بلا
وقوع الخبر كما اذا تسارع قوم زيد ولم يخبر واحد باتيانه بخلاف الدليل
فانه لا يقع في ذهن الا باستماع الذاهن الخبر لان صورة الدليل هكذا هذا خبر
من اثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمونه واقع ولا يخفى
ان الخبر المخصوص يقع موضوعا لصغرى الدليل فالم يسمع الخبر لا يتحقق الصغرى
ولا القياس ومحصل الكلام ان القرينة لانفكاكها عن صاحبها لم يعتبروها ولم
يجعل المقرون بها قسما من اسباب العلم **قوله** وليس كذلك قال فيما نقل عنه
لان القوم صرحوا بان المتواتر قد يتفاوت في الناقلين قلة وكثرة بحسب خصوصيات
وقراين انتهى كلامه والظاهر من كلامه البعض لعدم اعتبارهم بالقرينة بانهم
صرحوا بتفاوت الاخبار المتواترة بالقراين فهم لا ينظرون الى انفكاك
القرينة تارة بل يعتبرونها فعلم ان عدم عدهم المقرون بالقرينة ليس من عدم

اعتبارهم

اعتبارهم بها وانت خبير بان يمكن ان يقول صاحب التوجيه اردت ان الانفكاك
القرينة عن الخبر لم يعتبروها مطلقة بل اردت انه لم يعتبروها في عد المقرون بها
من اسباب العلم وان ادعيتم ان اعتبارهم لها في تفاوت الاخبار المتواترة
يستلزم اعتبارهم في عد المقرون بها من الاسباب فعليك البيان فان قلت
يرد على المحشي انه قال لا يستفاد معظم المعلومات الدينية من الاخبار المقرونة
بالقراين فهل يجوز كون الخبر المتواتر مقرونا بها قلت بلى لا نسلم انه قال لا يستفاد
معظمها من المقرونة مطلقا لم لا يجوز ان يكون مراده ان معظمها لا يستفاد من المقرونة
التي لا تفيد بدون القرينة والمتواتر المقرون ليس كذلك **قوله** قلت وصف الشيء
لا يسمى آلة له الجواب منع المنافاة وقوله وصف الشيء اه سند له لانه دعوى
بلا دليل **قوله** عدم تقييده بالضروري او يريد ان في تقييد المحلى باللام للاستغراق
بمعونة قرينة ان المص من زمرة القائلين بسببية العقل للعلم الضروري والنظري
اشارة الى العموم لان عدم التقييد مطلقا يفيده والاولى ان يقول في ايراد العلم
باللام اشارة في الشرح يلزم اثبات النظر بالنظر اه ملخص السوال ان النظر المخصوص
داخل في موضوع القضية الكلية التي ادعيناها وهي قولنا كل نظر صحيح مفيد
للعلم وعلم الكلية اي التصديق بثبوت المحمول لكل ما هو موضوعها موقوف على
التصديق بثبوت المحمول للنظر المخصوص فاي شيء يحصل منه علم الكلية يحصل منه
علم افادة النظر المخصوص والحال ان علم الكلية مستفاد من النظر المخصوص موقوف بثبوته

فانه لو حصل علم بثبوت المحمول لبعض الافراد من شيء والعلم بثبوته بالبعض الاخر من شيء اخر لا يكون العلم بثبوته للجميع من شيء واحد قطعا

عليه وعلى العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على نفسه وزبدة الجواب الخ ان ما يتوقف

عليه العلم بالقضية الكلية ولا يحصل العلم بها من شئ الا بعد حصوله من ذلك

الشئ هو العلم بافادة النظر المخصوص اجمالا وليس ذلك العلم ما يحصل منه العلم

بالكلية حتى يلزم الدور بل ما يحصل العلم منه هو العلم بافادة النظر المخصوص

تفصيلا **قوله** حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورته اى بنظر شخصي ضروري

الافادة قال الاستاد الاعلم ومعنى اثبات الكلية بشخصية ضرورية هو توقف

الحكم بالافادة في قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر

اى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لان الشخصية وحدها تثبت

الكلية فانه لابد من ان ينضم الى الشخصية قولنا ليس افادة هذا النظر لخصوصيته بل لكونه

صحيحا ومقرونا بشرايط في الشرح كما يقال قولنا العالم متغير اه مقول القول

هو من قوله قولنا العالم متغير الى قوله وفي التحقيق اه فالنظر المخصوص هو هذا المقول

لا مجرد قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فظهور كون النظر المخصوص مجرد قولنا

هذا من كلام الشارح ليس بظاهر واما صورة ظهوره من كلام المحشي فيختفي عند

النظر الى ما وجهه الاستاد آنفا **قوله** الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب

اقول منشاء كلام المحشي في هذا المقام وفي الحاشية الآتية ان المص حمل الضروري

على ما ثبت بالبديهة والحال ان الضروري مقابل للاكتسابي بلا شبهة فعلى ما

اخذه الشارح الاكتسابي يكون الضروري ما يحصل بدون مباشرة الاسباب

فلابد

فلابد ان يكون البديهي مقصورا على ما يحصل بدون المباشرة لان المقام مقام تقسيم

العلم الثابت بالعقل الى ما يثبت بالاستدلال وريب في انه اذا اوتي مفهوم كلي

بعد قسم المقسم بطريق حمل ذلك المفهوم على ذلك القسم فاللازم شمول المفهوم

لجميع افراد المقسم وهذا المعنى لا يتصور الا بتخصيص البديهي واما ما قاله

بعض الافاضل من ان قول الشارح من غير احتياج الى تفكر لادراج الحدسيات

والتجربيات في البديهي فقد رايته في مقام السقوط لانه تخليص للشارح من ورطة

وايقاعه في اخرى كما لا يخفى والذي يمكن ان يعتذر به من جانب الشارح انه

يجوز ان يريد بالكسب في قوله اى حاصل بالكسب صرف العقل والنظر في المقدمات

والقرينة عليه انه تفسير للاكتسابي المحمول على القسم الثاني اى ما حصل بالاستدلال

ولا يخفى ان المتعارف حمل المفهوم المساوي للقسم عليه اذ لا يقال مثلا الحيوان

ما حيوان ناطق وهو الحساس كان المص قال العلم الثابت بالعقل اما ثابت

بالبديهة وهو ضروري واما ثابت بالاستدلال وهو اكتسابي ويجوز ان يجعل

الضمير في قوله وهو راجعا الى لفظ الكسب باعتبار ان يريد منه غير احتياج الى التفكر

لادراج الحدسيات وغيرها فتامل **قوله** الظاهر من عبارة المص ممنوع بل جعل

المثال قرينة على ان يراد بالضروري مقابل الاستدلالي وجعل حمل الاكتسابي

على القسم الثاني اى ما ثبت بالاستدلال قرينة على ان يراد بالاكتسابي معنى الاستدلالي

قوله ثم قسم مطلق الاسباب اه الظاهر من عبارته ان يجعل المقسم الاسباب المباشرة

الورطة الاولى هي خروج الحدسيات والتجربيات عن القسمين الثانية هي عدم شمول المحمول للقسم منه

المعنى العام فعلى هذا يكون الضروري ضده فمقابلة الاستدلالي فيكون قول الشارح من صح

فيتخيل التناقض نظرا الى الظ وان امكن دفعه بما ذكره الشارح او بان يقال
لا نسلم انه جعل المقسم السبب المباشرة فان اراد انه لا مجال لتخيل التناقض اصلا
فهو ممنوع وان اراد انه لا احتياج في دفعه الى ما ذكره الشارح فهو بعين الطريق
وليس ذلك بدأب المناظرين في الشرح الا ان تخصص الصحة بالاكراه قال بعض الافاضل
المراد بالصحة تقرر الشئ وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على
ان المراد ما شئ المعلوم اقول ان كان قوله نفيا كان او اثباتا للتعميم الشئ يكون
المعنى ان الالهام ليس من اسباب المعرفة لتحقق النفي والثبوت فرد لزوم كونه
من اسباب المعرفة بعدم التحقق فان المعتقد كما يعتقد بتقرر النفي والاثبات
في القضايا الصادقة في اعتقاده يعتقد بعدم بهما تقررهما في القضايا الكاذبة [ذبة]
فلا يلزم ان لا يكون الالهام من اسباب اليقين مطلقا وان كان التعميم التحقق [اى بعدم تقرر] [واحد منهما]
يكون المعنى ان الالهام ليس من اسباب معرفة تحقق الشئ وعدم تحققه ولا يخفى منه
ان تعميم الصحة بمعنى التحقق الى النفي الظاهر التحقق وعدمه غير معقول وخلاف الظاهر
تامل **قوله** والا يلزم الاستدراك لان الشارح اخرج صفات الله تعالى بقوله [اى لم يدخل من اول الا]
ملوى الله اه حملا للغير على المصطلح كما يظهر من قوله لانها ليست اه **قوله** لانه مر منه
اسم للكل والا لما صح جمعه اى ليس لفظ العالم اسما لكل ملوى الله تعالى وصفاته بحيث
لا يخرج عنه شئ والا لما امكن جمعه فان قلت قوله بجميع اجزائه يقتضي التسمية
للكل قلت لا نسلم ذلك بل يوجد مع كونه اسما للقدر المشترك بين الجمل لجملة
افراد

افراد الانسان وجملة افراد الفرس وغيرهما مثلا اذا قلت المعجون الفلاني
حار بجميع اجزائه لا يقتضي الا كون اسم ذلك المعجون مشتركا بين المركبات من
تلك الاجزاء هذا نعم كونه اسما للقدر المشترك الاجناس يقتضي ان يكون
اللام للاستغراق فيها فيحتاج الى ارتفاع الاجزاء الى الافراد وفيه تكلف والحق
ما افاده بعض الافاضل من ان لفظ العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات
اى للقدر المشترك بين الجملة كما ان الرجل اسم للقدر المشترك بين الافراد فيصح
جمعه بان يكون لفظ العالمين اسما للقدر المشترك بين الجماعات من الجمل كما ان
لفظ الرجال اسم للقدر المشترك بين الجماعات الرجال فيكون معنى قوله العالم اه
ان كل جملة من جمل الاحاد المتجانسة محدث بجميع اجزائه فيكون المراد من
الاجزاء الاشخاص الموجودات قال الاستاد الا ان اللام في العالم للاستغراق
بمعنى الكل لا بمعنى كل واحد فمعناه كل العالم اقول فعلى هذا يكون المراد من
الاجزاء الجمل لا الاشخاص الموجودات تامل **قوله** اشارة الى ان المراد ملوى
الله هذه ممنوعة **قوله** والا ان العالم اسم اه لانه اطلق لفظ العالم على الاجسام
والاعراض وغيرهما باعتبار اضافته الى لفظ اخر تامل **قوله** واراد النوع
الاضافي وهو الظاهر وما قاله بعض الافاضل من ان يراد الصورة الجسمية
بقرينة قوله لكن بالنوع ففيه فوات بيان حال الصور النوعية في العناصر
تامل **قوله** فبتده بالاضافة ههنا اضافيا فان اضافة لفظ المعنى الى لفظ

واللام في العالم للاستغراق الاحادي اي لهذه الجملة ولتلك الجملة وفي العالمين للاستغراق الجماعات منه

نا الاشارة ح

القيام واضافة لفظ القيام الى الضمير والاضافة الاولى اما بيانية
فالمعنى ان المعنى الذى هو القيام بالذات للعين فيكون اضافة القيام الى
الضمير للاحتراز عن المعنى الذى هو القيام بالذات للواجب وهو الستغناؤه عما
يقوم به لان مفهوم قولنا معنى القيام بالذات يشمل هذا المعنى واما غير بيانية
فيكون المراد من القيام لفظه اى معنى لفظ القيام الذى يطلق على قيام العين
بالذات فيكون اضافة لفظ القيام الى الضمير لادنى ملابسة وللاحتراز عن لفظ
القيام بالذات الذى يطلق على قيام الواجب بذاته والظاهر الاول قوله بمعنى
العبد اه لا لمعنى الابعاد المتقاطعة قوله يجب احدهما اى فى جهة غير جهة الطول
قوله والا فللعقل فرض اه الفرض يستعمل بمعنى التقدير كما فى مقدم الشرطية
وبمعنى التجويز العقلى كما فى تعريف الكلى والفرض ههنا بالمعنى الثانى ولا يفرض
كل شئ بهذا المعنى بل بالمعنى الاول فلا غبار فى الشرح والكلام فى الجسم الذى
حاصل السوال ان اطلاق الجسم انما يقتضى الزيادة فى الجسامة وعظم المقدار لا الزيادة
فى الجسمية حتى يكفى مطلق التركيب فى الجسمية ولبعض الافاضل جواب لطيف
وهو معنى لفظ الجسامة المستلزم الذى
فى الشرح انه لو وضع كرة حقيقية اه خلاصة الدليل الاول ان عدم التماس الذى هو
بجزء غير منقسم يستلزم التماس بجزئين واللازم بط فثبت التماس بجزء غير منقسم اسم
وخلاصة الدليل الثانى مقدمتان الستلزام قبول العين القسمة الى غير النهاية تركب
الخردلة من اجزاء غير متناهية والستلزام تركبها عدم العظم والصغر بين الخردلة
والجبل

والجبل واللازم بط وكذا الملزوم وخلاصة الدليل الثالث مقدمتان وضع
المقدم والملازمة فقوله والا لما قبل الافتراق دليل وضعه وقوله لان الجزء
الذى تنازعنا فيه اه دليل الملازمة وصورة الملازمة ان يقال اذا امكن افتراق
اجزاء الجسم كان الله تعالى قادرا على خلق الافتراق الى الاجزاء الذى لا يتجزى
وذلك لان خلق الافتراق منتهيا الى الجزء فذلك الجزء ان امكن افتراقه لزم قدرة
الله عليه فينتقل الكلام الى جزء الجزء فيكون فى الجسم افتراقات ممكنة غير متناهية وهو
محال وان لم يمكن افتراق ذلك الجزء يثبت المدعى واعلم ان قول الشارح
ان امكن افتراقه اه له معنيان احدهما ان يقال ان امكن افتراقه فى نفس الامر
يلزم افتراقات غير متناهية ممكنة الوجود وثانيهما ان يقال ان امكن فرض
افتراقه يلزم افتراقات غير متناهية ممكنة الفرض والظ الاول بدليل عليه قوله
لزم قدرة الله اه لان مجرد امكان الفرض لا يستلزم القدرة وسيجئ فائدة هذا
الكلام فى الشرح والكل ضعيف اما الاول اه خلاصة السوال الاول
منع الستلزام عدم التماس بجزء التماس بجزئين بتجويز ان يكون التماس بنقطة
وخلاصة السوال الثانى منعان للاستلزامين اى لا نسلم الستلزام قبول القسمة
الى غير النهاية كون اجزاء الخردلة غير متناهية ولا نسلم الستلزام عدم تناهى
اجزائها عدم صغرها من الجبل ولما الستدل على الالتزام الثانى بان العظم والصغر
باعتبار قلة الاجزاء وكثرتها رجع المنع اليه بتجويز ان يكون باعتبار المقدار

شئ سواء كانت ممكنة الوجود او لا منه

كما في الجسم المتخلخل والمتكاثف المتساويين في الاجزاء وخلاصة الجواب
الثالث اختيار الشق الاول من دليل الملازمة ومنع استحالة الافتراقات
الممكنة الغير المتناهية وكما ان في الافتراقات الممكنة الغير المتناهية احتمالين احتمال
امكان فرضها كذلك في المنع احتمالان لكن الظاهر مما سبق ان يكون المنع منع
استحالة الافتراقات الغير المتناهية الممكنة الوجود واعترض باثبات الاستحالة بان
الافتراقات الغير المتناهية لو كانت ممكنة فلنفرض وقوعها فكل من الاجزاء المتفرقة
اما ممكن الافتراق اولا فعلى الاول لا يكون المتفرق الواحد متفرقا واحدا
وهو خلاف المفروض وعلى الثاني يثبت الجزء وقد بطل عندكم فما جوزتم من
الافتراقات الممكنة الغير المتناهية يستلزم ما هو محال عندكم فيكون باطلا
واجيب بوجهين الاول ان هذا الدليل انما يثبت استحالة الافتراقات الغير المتناهية
الممكنة الوجود لا استحالة الافتراقات الممكنة الفرض ولا نسلم ان الشارح منع استحالة
الاولى حتى يكون ما ذكر اثباتا للمقدمة الممنوعة بل يجوز ان يكون منعه للاستحالة
الثانية الوجه الثاني اختيار الشق الثاني اي سلمنا انه على تقدير وقوع الافتراقات
لا يمكن الافتراق في شيء من الاجزاء لكن لا نسلم ثبوت الجزء لانه عبارة عما لا يمكن
انقسامه ولا فرض انقسامه ولا نسلم استلزام عدم امكان الثاني اقول الوجه
الاول ليس بوجيه اذ قد عرفت منا ان الظاهر كون منع الشارح للاستحالة
الاولى بهذا التحقيق للمقام بما لا مزيد عليه وتفصيل اجمال بعض الافاضل

في

بفتح الراء منه
بفتح الراء منه
خطاب للحكماء
لان منع الشارح ... من طرفهم منه

٢١

في السوال والجواب **قوله** حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور لله تعالى اه
ما جعله حاصل الدليل هو الذي اعترض به على منع الشارح لاستحالة الافتراقات
الممكنة الغير المتناهية ولا يخفى على من له ذوق سليم ان عبارة الشارح في تقرير
الدليل الثالث لا يحتمل اصلا لهذا الحاصل فالحق ابقاء تقرير الشارح على ما هو الظاهر
من عبارته وايراد منعه والاعتراض بهذا الحاصل على المنع والجواب بالوجه الثاني
الذي ذكرناه فتامل **قوله** ولما لانها عرض اه لا يخفى ان ادراج الصفات في
التعريف واخراجها من الحكم خلاف الظاهر من العبارة ثم ان تعميم العالم
الذي هو عبارة عما سوى ذات وصفاته كما هو المشهور المتبادر الى الجوهر والعرض
ثم ادراج الصفات في العرض ليس بوجيه فالاولى جعل عبارة عن الممكن الموجود المغاير
لذات الله وصفاته **قوله** اي القصد الى ايجاد الموجود ممتنع يعني ان القصد
لا بد من تقدمه بالزمان على المقصود فلا يجوز وجود المقصود في ذلك الزمان
للزوم القصد الى ايجاد الموجود فتعين الحدوث للمقصود والاعتراض منع
لزوم تقدم القصد مطلقا بالزمان **قوله** لجواز ان يكون تقدم القصد الكامل اه
هذا التجويز ليس في كل قصد كامل للزوم نقصان بعض قصد الله او تقدمه بالزمان
مقرر **قوله** لزوال الشرط او لزوال علة اقول للمتكلم ان يقول انا اثبتنا
بادلة قطعية انحصار الواجب بالذات بالله تعالى وتنزهه في الايجاد
عن الشرط وارتفاع مانع والمستند الى الموجب كذا لا يمكن اشتراطه بامر عدمي

بقرينة كون العرض قسما من العالم بالمعنى المذكور منه

القصد عبارة عن تعلق الارادة منه

والجواب ان انحصار الواجب بالذات بالله تعالى بعد اثبات وجوده واثبات
وجوده بحدوث الجواهر والاعراض فلو اخذنا الانحصار مقررا في هذا المقام لزم
الدور وقد قرر بعض الافاضل سوال المحشي بان يقول يجوز الاشتراط بعدم
حادث ويستند ذلك العدم الى عدم آخر الى ما لا يتناهى واجاب بما اجاب
ولا يخفى ان هذا التقرير كما يندفع بجوابه يندفع بجوابنا السابق لكن
على تقدير ان يقرر السوال بان يقال يجوز الاشتراط بعدم حادث بلا توضيح
الحال ذلك العدم لا يقدر المجيب على ان يقول ان العلة للعدم عدم علة الوجود
لان هذا مذهب الحكيم فلا يمكن اجزاؤه من جانب المتكلمين **قوله** نعم يرد ان
يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث اي عدمه المتقدم
على وجوده وفيه بحث لان ذلك العدم السابق مستند الى عدم آخر وهكذا
والى العدم تمتنع والا لا يجوز زوال ذلك السابق ووجود الحادث بل يتسلسل
العدمات الممكنة فوجود الحادث حينئذ يتوقف على زوال العدمات واثبان الوجودات
المترتبة فيوجد امور موجودة مترتبة غير متناهية عند وجود الحادث
وقد عرفت بابطال برهان التطبيق بمثل هذا التسلسل والجواب ان هذا السوال
على المتكلمين لان الدليل من جانبهم وعندهم لا يحتاج العدم الى علة فلا يمكن
لهم ان يقولوا ان العدم السابق لا بد له من علة يستند اليها تامل **قوله**
لان القدم ينافي العدم مطلقا اي سواء وقع العدم بالفعل او بقي على جوازه

قال

قال الوالد فيه انه لا نسلم ان القدم ينافي جواز العدم بل انما ينافي وقوع العدم
فمجرد جواز زوال السكون لا يثبت حدوثه **قوله** ما لا دليل عليه يجب نفيه صورة
الدليل ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه
اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه لو جاز وجود ما لا دليل على وجوده
لجاز الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا المختفية عن ابصارنا لان تلك الجبال مما لا دليل
على وجوده **قوله** ويجاب بان الدليل اي وجود الدليل في نفس الامر ملزوم لوجود
المدلول فيه كما ان علم الاول مستلزم لعلم الثاني وهذا منع الكبرى لكنه خارج عن
اسلوب المناظرة لان للكبرى دليل والمنع غير راجع الى الدليل **قوله** وعدم
حضور الجبال الشاهقة الخ منع لدليل دليل الكبرى اي لا نسلم ان تلك الجبال مما
لا دليل على وجوده بل مما علم عدمه بالبديهة وكلامنا فيما يحتمل وجوده في
بادي الراي ثم اقول على تقدير تسليم ان تلك الجبال مما لا دليل على وجوده في الدليل
قصور وهو ان جواز وجود تلك الجبال انما يلزم من جواز وجود كل ما لا دليل
على وجوده وهذا الشق نقيض الكبرى حتى يثبت بانتفاء نقيضها بل نقيضها
جواز وجود لا دليل عليه مطلقا ولا يخفى ان هذا النقيض لا يستلزم جواز وجود
تلك الجبال تامل في الشرح ولما ثبت ان العالم محدث اه ههنا مدعيان احدهما
احتياج العالم الى فاعل موجد محدث والثاني كون ذلك المحدث واجب الوجود و
طريقة الحدوث او الامكان انما هو في الدعوى الاولى والشارح اخذ فيها

طريقة الامكان حيث تعرض في دليل الكبرى لكون العالم ممكنا وصورة الاستدلال
ان يقال العالم محدث وكل محدث له محدث واما الكبرى فلان الممكن وترجح احد
طرفي الممكن من غير مرجح محال في الشرح اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
اى من العالم الذى ثبت حدوثه واثبات هذا مبنى على مقدمة وبيان الدليل
الاول والثاني متحدان في المآل والتغاير في العبارة كما حققه بعض الافاضل وهو المقبول
عند كل ذى طبع سليم وليصح الشارح بان تمام التقرير الثاني محتاج الى ابطال
التسلسل فعلم ان هذا التقرير تمامه ببطلانه وعلى تقدير بطلانه يلزم كون المحدث
الجائز الوجود من جملة ذلك العالم اذ عدم كونه منها لا يكون الا بكونه قديما ولا مجال
اليه لان القديم لا بد ان يكون واجبا او مستندا اليه او موجودا في سلسلة القدماء
الغير المتناهية والفرض عدم ثبوت الواجب فعلى تقدير استحالة التسلسل وعدم
ثبوت الواجب لا امكان لقدم المحدث فيلزم كونه من جملة العالم الثابت حدوثه
فالحق ان تمام الدليل ببطلان التسلسل فمن يتعرض فعليه التكلم في دليل البطلان
لا على هذا الدليل وعليك التدبر **قوله** لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون
من جملة العالم الذى الخ اه قد عرفت منا تحقيق كلام الشارح فلا نلتفت الى هذا السؤال
قوله الاول طريقة الحدوث الخ اه قد عرفت ان ما بين الطريقتين بالنسبة الى الدعوى
الاولى والتقريران المتغايران بالنسبة الى الدعوى الثانية فليس الامر كما ذكره
في الشرح وقد يتوهم اى اثبات وجود الواجب بهذا الدليل غير محتاج

الى ابطال

الى ابطال التس واعلم ان اثبات الواجب عبارة عن تحصيل التصديق اليقيني
بوجود الواجب من الدليل وابطال التس عبارة عن التصديق ببطلانه بالدليل
والتصديق اليقيني بوجود الواجب موقوف على بطلان التس في نفس الامر كما لا يخفى
فلا ينكره المتوهم بل انكر توقفه على الابطال والشارح ادعى ذلك التوقف
سواء حصل كل من التصديقين من دليل مستقل او حصلا من دليل واحد
ويكون حصول التصديق بالبطلان مقدما وغاية ما يمكن ان يقال في
اثبات الافتقار ان من لا يصدق بالبطلان يجوزه لا يمكن له التصديق بوجود
الواجب ما دام يجوز لان التس ووجود الواجب متنافيان فمن يجوز احدهما لا
يصدق بالاخر فلا بد للمجوز من التصديق بالبطلان حتى يحصل له التصديق بالواجب
اقول لا يلزم من لزوم التصديق بالبطلان لمن يجوز التس لزومه للغافل عن
جوازه وعدم جوازه اذ يجوز ان يصدق الغافل بوجود الواجب تصديقا يقينيا
ولا يجوز التس اذا عرض عليه فلا يزول تصديقه والجواب ان عدم تجويز
الغافل عند العرض اما لحكمه بالبديهة على بطلانه وليس كذلك لان بطلانه
نظرى واما بالنظر فيتوقف كون تصديقه يقينيا لا يحتمل النقيض في المال
وغير زايل عنه على الاعتقاد بالبطلان بسبب النظر واما حالة غفلته فالتصديق
بوجود الواجب وان كان حاصلا له الا انه يحتمل النقيض مالا كما لا يخفى ويمكن
ان يراد من الابطال في كلام الشارح البطلان في الشرح بل هو اشارة

اه وجه الاشارة ان احدى مقدمات دليل البطلان التسلسل وهى استحالة كون
العلة داخلة فى الجملة مستفاده من الدليل السابق تامل **قوله** ابطال التسلسل
اقامة دليل اه اقول الابطال عبارة عن جعل البطلان وتصييره اما خارجا او
ذهنا والابطال فى هذا المقام ليس الا جعل الذهن البطلان وهو عبارة عن اذعان
الذهن به كما لا يخفى فالابطال ههنا عبارة عن التصديق بالبطلان واقامة
الدليل سبب لجعل البطلان فاطلاق لفظ الابطال على الاقامة مجازى والظاهر
الحقيقة لعدم القرينة فمراد الشارح افتقار احد التصديقين الى الاخر تامل
فلا يرد اه خلاصته منع احتياج اثبات الواجب بهذا الدليل و
توقفه على ابطال التسلسل بجواز استلزام الدليل له وتقرير الجواب اثبات
الاحتياج بان هذا الدليل من ادلة بطلان التسلسل وفى الاثبات به احتياج الى
اقامته لان فى اثبات المدعى احتياج الى اقامة الدليل القايم وقد عرفت
ان معنى الاحتياج الى الابطال الاحتياج الى اقامة دليل البطلان ففى
الاثبات بهذا الدليل احتياج الى ابطال التسلسل اقول على تقدير ان يقال
يراد من الابطال اقامة الدليل المنتج للبطلان يكون المتبادر من قولنا يفتقر
الى اقامة الدليل المنتج انه يفتقر الى اقامة على البطلان كما لا يخفى على ذى ذوق
سليم فالحمل على الاقامة العامة خلاف الظاهر على ان كون هذا الدليل من ادلة
البطلان ممنوع بل دليل البطلان لازم له متاخر عنه **قوله** لا يخفى عليك

[illegible]

ان

٢٥

ان ثبوت الواجب يتم اه قال بعض الافاضل ان اراد ان دلالة الدليل يتم مع
ذهاب السلسلة فى نفس الامر او امكان ذهابه فبطلانه ظاهر لان ثبوت الواجب
مناف لذلك وان اراد ان ابطال التسلسل ليس من مقدمات الدليل فمسلم لكن النزاع
فى الاول اقول لا يريد الا هذا بان يقول التصديق بوجود الواجب يحصل
من الدليل بلا احتياج الى الابطال اى الى تصديق البطلان واقامة الدليل
عليه بناء على ان النزاع فى الافتقار الى البطلان لا الى الابطال والمحشى انما يمنع الا
فتقار الى الابطال وسنده ماذكره من قضية الغافل فلا يكن من الغافلين **قوله**

كما هو الظاهر وان امكن ارادة البطلان من الابطال كما ذكره منه

فظهر ان امر الافتقار بالعكس قد سبق منا ان الابطال عبارة عن التصديق
بالبطلان ولا يلزم من تحصيل هذا التصديق بدليل يبتنى على اثبات الواجب
افتقار الابطال على الاثبات انما هذا ان لوحظ انحصار طريق التحصيل
بهذا المبنى والظاهر عندى انه لا افتقار ههنا اصلا فى الشرح ومن
مشهور الادلة برهان التطبيق اقول التطبيق اما خارجى لا بد من اجتماع
الجملتين فى الوجود واما ذهنى الاول اما ان يكون بان نطبق بين طرفى
الجملتين بلا احتياج الى ان نطبق بين كل واحد من احاد الجملتين بل يكفى
فى انطباق كل واحد من احاد هذه الجملة الى كل واحد من احاد تلك
الجملة تطبيقا بين الواحدين الذين هما طرفا تينك الجملتين وهذا
لا يتصور الا فى جملتين موجودتين كل منهما خارجة عن الاخرى بجميع

بين كل واحد من هذه الجملة وبين كل واحد من تلك الجملة منه

اجزائها ومرتبة الاجزاء ومتصلتها واما ان يكون بان نطبق بين كل واحد
واحد وهذا فيما لا ترتب فيه فلا يمكن لنا ان نستدل على ابطال عدم تناهي
الامور الموجودة المجتمعة المرتبة بان نطبق تطبيقا خارجيا كما لا يخفى والثاني
اى التطبيق الذهني قسمان ايضا الاول ان يتصور خصوصية كل واحد
من هذه الجملة وخصوصية كل واحد من تلك الجملة ويتوهم بينهما الانطباق
وهذا غير ممكن لنا سواء كانت اجزاء الجملة مرتبة اولا ومجتمعة الوجود اولا
والثاني ان يطبق الذهن بين طرفي الجملتين فينطبق باقي الاجزاء الى باقي الاجزاء
في الذهن وهذا لا يمكن الا في الجملتين المترتبتي الاجزاء والاستدلال انما هو
بهذا التطبيق فملخص الاستدلال ان يقال لو وجد في الخارج امور مترتبة
متسلسلة نفرض بالفرض المطابق ما قبل واحد من تلك الجملة جملة اخرى
ونطبق بالتطبيق الذهني بين طرفي الناقصة والزائدة فاما ان ينطبق
كل جزء من الناقصة بكل جزء من الزائدة فيلزم تساوي الناقص
للزائد في الذهن ونفس الامر او لا ينطبق فيلزم تناهي الجملتين وهو خلاف
المفروض واعلم ان المستفاد من الحواشي التجريدية للشريف انه فرق بين
الانطباق الذهني النفس الامري وبين تصور الانطباق وان التصور
الاجمالي للاحاد كاف في الثاني دون الاول بل لا بد فيه من وجود الامور
الغير المتناهية في الذهن مع ان الحكماء قالوا في سبب عدم جريان

البرهان

البرهان في الحركات الفلكية ان وقوع الاحاد بازاء الاحاد في نفس الامر مجرد
وضعنا الاول بازاء الاول والثاني بازاء الثاني وهكذا لا يمكن الا بوجود الاحاد
في الخارج فيقع وقوع الاحاد بازاء الاحاد فيه او في الذهن فيقع ذلك
الوقوع فيه ولا يمكن الانطباق في الخارج لعدم اجتماع الحركات في الوجود
الخارجي ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا يتناهى في الذهن دفعة
ومفصلة اقول قد علم من جملة هذا انه لا بد في الانطباق الذهني بين
الاحاد الحاصل بمجرد تطبيق الذهن بين الطرفين اجتماع الاحاد الغير
المتناهية في الوجود الذهني التفصيلي سواء كانت الاحاد موجودة
خارجية مجتمعة مترتبة او مجتمعة غير مترتبة غير مجتمعة اذ لا يفرق الذهن
السليم بين المترتبة الغير المجتمعة وبين المجتمعة مطلقا بان يلزم في الاولى
الوجود في الذهن مفصلة دون الثانية فاذا كان التطبيق الذهني
محالا في المترتبة الغير المجتمعة لاستحالة وجودها مفصلة يكون محالا في
المجتمعة مطلقا فهل يتم التقرير المذكور في الامور الموجودة المتسلسلة
ثم انه لم يظهر عندي فرق بين الانطباق الذهني النفس الامري وتصور
الانطباق فان ارادوا بالانطباق ما يحصل بعد تصور الانطباق
فما الوجه في كفاية التصور الاجمالي للاحاد في الثاني دون الاول وان
قالوا ان تطبيق الذهن بين الطرفين الذي هو في الحقيقة تصور انطباقهما

لا غير كما لا يخفى على من له تامل صحيح ومراجعة الى الوجدان بنطبق الآحاد
بالاحاد في الذهن وهو المراد بالانطباق الذهني النفس الامري فنقول
لا نسلم استلزام انطباق بين الطرفين وقوع الانطباق في الذهن بين
الاحاد هذا وبعد اللتيا والتي لما ورد المنع على تقدير الدليل باختيار
الشق الثاني بان يقال اخترنا ان كلا من احاد الناقصة لا ينطبق بكل من
احاد الزائدة بمجرد تطبيقنا بين الطرفين لكن لا نسلم لزوم تناهي النا
قصة لم لا يجوز ان يكون عدم الانطباق لعجز الوهم عن التطبيق قرروا
البرهان بوجه آخر وقالوا لو تسلسلت العلل الى غير النهاية متصاعدة و
المعلولات متنازلة لتحقق في العلل جملتان احديهما من المعلول والاخرى
من علته وفي المعلولات ايضا جملتان احديهما من العلة والاخرى
من معلولها مشتملة على الناقصة لكن تحقق تينك الجملتين محال لانه لو تحققتا
فالمطبق الذي له قدرة تامة على تطبيق الجملتين متناهيتين كانتا اولا
لو طبقهما اي لو قصد الى التطبيق وشرع فيه بان يضع بازاء كل واحد
من احاد الزائدة واحدا من احاد الناقصة فلا يخلو من ان يجعل
التطبيق وينطبق الجملتان بتطبيقه او لا يجعل ولا تنطبقان فعلى الاول
يلزم تساوي الناقصة للزائدة وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة
لان المفروض ان المطبق له قدرة تامة على التطبيق مطلقا فلا قصور

تصور الا صح

في جا

في جانبه فعدم التطبيق وعدم انطباقهما ليس الا لوجود احد من الزائدة
لا يوجد في الناقصة واحد يوضع بازائه وهذه الملازمة ضرورية فاذا
انقطعت الناقصة انقطعت الزائدة والحاصل ان وجود الجملتين وامكانه
يستلزم احد الامرين امكان الانطباق بتطبيق مطبق قادر او امتناعه
فكل منهما محال اما الاول فلوقوع المحال من فرض وقوعه وهو التساوي
واما الثاني فلكونه خلاف المفروض اذ الفرض ان يكون الناقصة غير متناهية
فمن امتناع انطباقهما يلزم تناهيها وهو خلاف ما فرض واذا كان كل من
الامرين محالا كان وجود الجملتين وامكانه محالا هذا تقرير الدليل بما لا مزيد
عليه مع زيادة توضيح من قبلنا وهذا الدليل على تقدير تمامه يبطل غير
المتناهي مطلقا وفوق كل ذي علم عليم   لانها مترتبة بحسب اضافتها
اه دليل على جريان التطبيق في النفوس الغير المتناهية بان شرط البرهان
وهو الترتيب حصل فيها و قوله وما ذكره اه مورد بهما على سبيل المعارضة
وقوله في جوابه اه خلاصته ان ما ذكر غير صالح للمعارضة لانا لا ندعي ان التطبيق
جار في احاد النفوس لوجود الترتيب فيها بحسب الازمنة بل ادعينا الجريان
في النفوس لوجود الترتيب ولو بين الجمل والاحاد اقول المتكلم لم يفرع
جريانه فيهما على وجود الترتيب فيها بحسب الازمنة ولم يذكر الفاضل
الشريف ما ذكره في معرض المعارضة حتم عليهم حتى وعلى الشريف

ان ماذكرت لايدفع جريان التطبيق فى الاجزاء المترتبة ولايندفع بهذا الرد
بماذكره من ان الشرط الاخير اعنى الاجتماع فى الوجود لايوجد فى اجزاء النفوس
اذا اخذت مترتبة بحسب الازمنة بل لما نقض الحكيم بجريان البرهان فى النفوس
ولجيب بان الترتيب غير موجود فيها واعترض على الواجب الجواب بوجود
الترتيب بحسب الازمنة قصد الشريف الجواب من جانب الحكيم بانه لاترتيب
فى احاد النفوس باعتبار الزمان ثم اجاب بجواب آخر بقوله وايضا الى يخرج
منه الجواب عما ذكره المحشى وان شئت الاطلاع فلتطالع فى الحواشى التجريدية
فان الذهن لايقدر ان المراد بالذهن المدرك غير الحواس الظاهرة
فيشمل الوهم ومحصل الكلام ان الوهم لايدرك الانطباق جزئيا وليس
ذلك الا بملاحظة كل شيئين بخصوصهما فتوهم الانطباق فى غير المتناهى
الوهمى لايكون الا بملاحظة الوهم ذلك تفصيلا والذهن مطلقا لايقدر
على ذلك ولو سلم اى لو سلم ان الوهم قادر على ملاحظة غير المتناهى
تفصيلا متعاقبا فلا ينقطع الوهم يكون متناهيا دايا العدم
قدرته على ضبط كل ما ادركه فيزول بعض الاحاد عن الوجود الوهمى
داخلة تحت علم الشامل مفصلا قال الاستاد والجواب انهم
اعتبروا فى جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل وادعوا البداهة فى ان
التطبيق بالفعل لايتحقق بدون وجود الاعداد ودخول مراتب الاعداد

تحت

تحت علم لاستلزم الوجود فلا نقض بها وليس الموجود من الاعداد الى قوله
الا قدرا متناهيا اى فى الخارج والمجيب من جانب المتكلمين وهم لم يقولوا بوجود
الاشياء فى الذهن قطعا تامل بناء على ان الله علم للجزئى الحقيقى
اى معنى قول المص والمحدث للعالم سو الله تعالى ان محدثه موجود واحد يقتضى
ذاته وجوده اقول ادلة اثبات الواجب انما قامت على ان وجود العالم من
الواجب اما انه من فرد واحد لايمكن اشتراكه فى هذا الجنس مع احد او من فرد له
شريك لكن لا دخل للشريك فى الايجاد او من افراد متعددة لمفهوم الواجب
فلم يثبت شئ من هذه المحتملات بتلك الادلة فقول المص محدث العالم ذات
واحد واجب الوجود اما بمعنى انه لاشريك له فى الالوهية او بمعنى انه لاشريك له
فى الايجاد لامجال الى الاول لان ادعاء المص ذلك اما بالنظر الى ادلة اثبات
الواجب وقد عرفت انها لاتثبته واما بالنظر اليها والى ادلة التوحيد فيلزم الاستدراك
قوله الواحد بالضرورة ولامجال الى الثانى ايضا لانه لادليل اقيم عليه بل قامة الدليل
على اثبات جنس الواجب وعلى انحصاره فى فرد مع الامكان لشريكه ومجموع الادلة
دليل على الوحدة بالمعنى الاول فلا معنى لايراد المص مسئلة لم يستدل عليها و
الحق ان لاينظر الى كون لفظ الله علما بل يجعل قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى بمعنى
ان محدثه هو الذات الواجب الوجود كما حققه بعض الافاضل مشكل
اقول من له ذوق سليم يعلم ان العقل لايلزم ان يحكم على كون عدم القدرة على

اعدام الصفات والاقتضاء لوجوداتها نقصا على تقدير حكم بكون عدم
القدرة على اعدامات الممكنات نقصا بل يجوز ان يكون الثانی نقصا دون
الاول فان اراد بقوله يشكل دعوى البداهة فی عدم الفرق فالخصم جمهور
فلا نسمع وان اراد اثباته فانی ذلک وان اراد المنع فالظاهر ان المتكلمين
اما يدعون الضرورة فی الفرق فالمنع مصادق للبديهة واما يمنعون لزوم
كون الاول نقصا لكون الثانی نقصا فالمنع غير مفيد تامل وبهمنا
بحث انا اقول خلاصة الاستدلال هكذا لو امكن صانعان قادران
على الكمال لامكن تعلق ارادة كل منهما بوقوع حركة زيد وسكونه فی ای زمان
كان ومن جملة الازمان زمان تعلق ارادة واحد منهما فيمكن تعلق ارادة
احدهما بسكون زيد عند تعلق ارادة الاخر لكن اللازم بط لانه لو تعلق
ارادة احدهما باحد الحركة والسكون حال تعلق ارادة الاخر بالاخر لزم
احد المحالين فالنقض انما هو على دليل بطلان التالی بجريان خلاصة الدليل
وهی انه على تقدير علية العلتين الكافيتين للضدين يلزم المحال فكما
نقول لو وقع تعلق الارادتين فاما ان يقع الضدان فيجتمعا او لا فيلزم
العجز كذلک نقول لو وقع ايجاب الذات لوجودات الصفات وتعلق
الارادة لعدماتها فاما ان يقع الوجودات والعدمات فيجتمع الضدان
او لا يقع احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة فكما

يلزم

يلزم فی الاول استحالة تعلق احدى الارادتين يلزم فی الثانی امتناع واحد
من ايجاب الصفات وتعلق الارادة بعدماتها مع ان شيئا منهما ليس
بممتنع فيجری الدليل ويتخلف الحكم وهو استحالة احدهما والجواب الحق انه
يجوز ان يمتنع تعلق الارادة لعدمات الصفات فلا يلزم جريان الدليل وتخلف
الحكم بل جری ولم يتخلف الحكم فان قلت عدمات الصفات ممكنات صرفة
فعدم امكان تعلق الارادة بها يستلزم النقصان قلت لا نسلم لم لا يجوز
ان لا يوجد نقص ههنا لكون الامتناع ناشيا من جانب الذات واما الجواب
الذی افاده المحشی فتقريره ان خلاصة دليل بطلان التالی ان يقال
لو وقع التعلقان معا لزم احد المحذورين فيكون خلاصة النقض انه
لو وقع الايجاب والتعلق معا لزم احد المحذورات الثلث لكن اللازم بط
فاللازم من جريان الدليل امتناع وقوعهما معا وهذا الامتناع واقع
لان تعلق الارادة متاخر زمانا عن ايجاب الصفات كما هو مذهبهم و
انما المحذور امتناع تعلق الارادة بعدمات الصفات دايما وهو ليس باللازم
من الجريان وانت خبير بانه على تقدير اجراء خلاصة الدليل وهی لزوم
المحال على تقدير علية العلة الكافية لاحد الضدين فی زمان علية العلة
الكافية الاخرى للضد الاخر سواء كان وقوع العلتين معا او لا لا يلزم
لنا ان نقول لو وقع الايجاب والتعلق معا لزم المحال بل نقول لو وقعا

ولو تعقب احدهما بالآخر لزم المحال فوقوعهما محال فالتعويل على ما
اجبنا به فان قلت تعلق ارادة ذات القادر تعالى بوقوع حركة
زيد وتعلقها بسكونه ممكنان فاذا فرضنا وقوع التعلقين يلزم شيء محذور
قلت الممكن هو تعلق ارادته بحركة زيد لا عند سكونه وتعلقها بسكونه
لا عند حركته والحاصل ان الممكن وقوع التعلقين لا على الاجتماع بل على سبيل
البدل بان يتعلق الارادة بحركته فيتحرك ثم تتعلق بسكونه فيسكن هذا
وقد كثرنا التحرير غاية التكثير لكون المقام مجمع كل بصير ومنظر كل خبير
التا محال اه اقول حاصله منع دليل بطلان التالي اي سلمنا انه على
تقدير تعلق ارادة احدهما باحد الضدين ووقوعه بهذا التعلق لا يقع
الضد الآخر بتعلق ارادة الآخر لكن لا نسلم لزوم عجز الآخر لم لا يجوز ان
يكون الضد الآخر ممتنعا بالغير ولا يكون عدم القدرة على الممتنع بالغير عجزا
وجوابه الذي ذكره اثبات عجز الآخر على تقدير عدم قدرته على ذلك الضد
الممتنع بانه ممكن صرف وعدم القدرة على الممكن الصرف عجز ويرد عليه ان
عدم القدرة على الممتنع بالغير الممكن الصرف في حد نفسه ليس بعجز مطلقا فان
الصفات الممكنة الاعدام في حد ذاتها نفسها وعدم قدرة الباري عليها
وعدم تعلق ارادته بها ليس بعجز فيجب ان يلتزم الى ان يقال عدم القدرة
على الممتنع بالغير الذي ليس امتناعه من جانب الواجب الغير القادر بل من

الواجب

الواجب الآخر عجز تامل اي لا تدافع التدافع عبارة عن دفع كل منهما
وجود الآخر واستلزامه عدمه ويلزمه امتناع الاجتماع في الوجود فالمراد
بسلب التضاد سلب امتناع ذلك الاجتماع وانما عبر عن سلب الامتناع
بسلب التضاد لان وجود الامتناع ملزوم للتضاد كما حققه بعض الافاضل
وسلب اللازم ملزوم لسلب الملزوم تامل فالكفاية في نفيه تخرج الجواب
عن هذا من تحقيق مهد بعض الافاضل فالوجه الوجيه الاول اي
دلالتهما اه قال الاستاذ الوالد فيه ان امارة الحدوث والامكان اي علامته
كافية في المنافاة لكون الصانع واجبا وقد ثبت من قبل ان الصانع لابد ان يكون
واجبا قادرا قدرة تامة هذا ولعل ان مقصود المحشي بيان الواقع من
ان العجز يستلزم دليل الحدوث والامكان لان امارة الحدوث والامكان لا ينافي
الصانعية تامل في الشرح على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون
بالفعل اقول اذا ادعى مستدل الملازمة بين شيئين فلا يخلو من ان يورد عليه
دليلا اولا فان لم يورد واقام احد مقام منعها يكون منعه عليها طلبا
للدليل لها وان اورد دليلا فمنع الملازمة لابد من رجوعه الى دليلها والقائل
ههنا اورد دليلا على استلزام وجود الصانعين عدم تكون العالم كما ترى
وفي دليل الملازمة ملازمتان احدهما استلزام وجود الالهين امكان التمانع
وثانيهما استلزام امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا وثالثها استلزام

هذا ان لا يوجد المصنوع الذي هو العالم والقابل للمنع من هذه الملازمة
ما عدا الاولى لما لا يخفى بان يقال ان اردت ان امكان التمانع يستلزم ان لا
يكون شيء منهما صانعا فلا نسلم وان اردت انه يستلزم ان لا يكون الصانع عدم
الا احدهما فمسلم لكن لا نسلم استلزام هذا وجود المصنوع فمن يمنع الملازمة
المذكورة لا بد ان يحمل يرجع منعه الى هذين المتعينين وانت تعلم ان الشارح
فعل منع دليل الملازمة بقوله امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع وارجع بعض الافاضل في تحشية المقام كلام
الشارح الى المنع بطريق الترديد كما اذناك فقوله على انه يرد انه تكرار
لما تقدم وخروج عن اسلوب المناظرة والجواب على ما يستفاد من قول
المحشي يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل فضل اه ان في الدليل اي في قوله تعالى لو كان
فيهما اه على تقدير ان يراد من الفساد عدم التكون تقرير ظاهرا وهو لزوم
عدم التكون بالفعل وغير ظاهر وهو لزومه مطلقا فقوله لانا نقول جواب
بالنسبة الى الاول وقوله على انه جواب بالنسبة الى الثاني لان تكونهما
اما بمجموع القدرتين اه يحتمل ان يراد الكل المجموعي اي وجود مجموع السماء
والارض اما بمجموع القدرتين اه ويحتمل ان يريد الكل الافرادي اي وجود
كل منهما اما اه والثاني ظاهر لانه يرد على الاول انه يجوز ان يوجد السماء
باحدهما والارض بالاخر ولا يلزم نقصان القدرة ويحتاج الى ان يقال
ان قدر

ان قدر احدهما على اعدام ما اوجده الآخر لزم نقصان قدرة الاخر وان لم يقدر
لزم نقصان ذلك الواحد اما على تقدير التمانع الفرضي اه اعلم ان قوله في شرح
المقاصد لو تعدد الاله مقدم وقوله لم يتكون السماء والارض تالٍ وبينهما
ملازمة دليلها قوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين اه وصورته ان يقال
اذا كان تكونهما اما بالمجموع او بكل واحد او بواحد وكان الكل باطلا كان عدم
التكون مقررا على تقدير التعدد لكن المقدم واقع اذا عرفت هذا فقوله اما
على تقدير التمانع الفرضي اه ان اراد به كما هو الظاهر ان هذا تقرير الدليل يحتمل
لان يقال لو تعدد الاله لزم وقوع التمانع فيلزم عدم التكون فالظاهر انه
يكون دليل الملازمة بين التعدد وعدم التكون وقوع التمانع فقوله لان تكونهما
اه لا يمكن ان يكون لهذه الملازمة لانه لو كان لكان دليلا آخر فلا بد من عطف
بقوله ولان اه ولا للملازمة بين التعدد وبين وقوع التمانع كما لا يخفى على
فيلغو التعرض له وان اراد به معنى آخر فليبين اولا حتى يتكلم عليه ثانيا فقوله
اما على تقدير الى قوله واما على الاطلاق اه كلام لم يتكلم به الصبيان والظاهر
الشق الثاني ومن قرر الدليل بانه لو تعدد الآلهة لامكن قصد كل منهما الى ايجاد
العالم على الاستقلال فان فرضنا قصديهما واقعا فوجود العالم اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او بواحد والكل بط فامكان القصد محال فالتعدد محال و
قال لا يرد ما اورده المحشي فقد غير الدليل ولم يصحح دليل شارح المقاصد

فلا يضر ما ذكره لا يراد المحشي تامل   فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع
اه اذا اردت ان يعم صورة الدليل تقول لو كان الالهان مؤثران بالفعل
في العالم لزم ان يكون تاثيرهما اما على سبيل الاجتماع او على سبيل التوزيع
لكن اللازم بط اما الملازمة فلامتناع التوارد واما بطلان اللازم فلانه
اذا كان تاثيرهما اما على الاجتماع او التوزيع وكان احدهما غير صانع لزم انعدام
الكل او البعض لكن التالي بط والجزء الثاني من المقدم واقع اما الملازمة
فلانتفاء جزء العلة التامة للكل او العلة التامة للبعض هذا التقرير
المطابق لقواعد اهل الاستدلال لا يحتمل الدليل لغيره اقول دليل بطلان
التالي انما قام على استحالة تاثيرهما حال عدم كون احدهما صانعا وليس
التالي ذلك بل هو تاثيرهما مطلقا وبطلان المقيد لا يستلزم بطلان المطلق
بل يجوز ان يكون ببطلان القيد على ان فرض تاثيرهما مناف لفرض عدم كون
احدهما صانعا فهل يمكن لنا ان نقول لو كان لهما تاثير ولم يكن احدهما
صانعا فهذا كلام لا يليق بمن هو في دائرة الاذعان   عند عدم كون
احدهما صانعا اه قال الوالد وعدم كون احدهما صانعا ثابت ببرهان
التمانع ثم قال ورد عليه ان ظهر كون الملازمة قطعية ح يستفاد من برهان
التمانع فلا يفيد القطع الا برهان التمانع لا الآية اذ لو قطع النظر عن برهان
التمانع يحتمل ان يوجد السماء والارض بتاثيرهما باتفاقهما ولا يلزم

الفساد

الفساد   لكن يعلل الثاني اي بحسب نفس الامر   والمقصود بيان اه اي
اثبات تحقق الانتفاء الاول وتحصيل علمه من تحقق الانتفاء الثاني
قدماء المعتزلة اه جزم الشارح بعدم استقامة قولهم بالترادف بناء
على اعتقاد انهم ارادوا بالترادف معناه المشهور فما ذكره المحشي منع لصدق
الاعتقاد مستندا بجواز ان يريدوا بالترادف التساوي والقرينة عليه ما ذكره
في التبصرة في الشرح   وانما الكلام اي ليس الترادف مما ينبغي ان يكون
للعقلاء فيه نزاع بل المحل لنزاعهم هو التساوي وقوله فان اه الفا للتفصيل
وقوله في كلام اه لبيان القائلين بالتساوي   لا انفكاكه عنها حال الحدوث
اي البقاء منفك في ان الحدوث والغير يعني المنفك عام من المنفك زمانا
يعني ان تصور الواجب اه صورة الدليل ان يقال الواجب المحدث للعالم متصف
بهذه الصفات لانه محدث للعالم على نظم عجيب وبسط غريب والمحدث كذا لا بد من
اتصافه بهذه الصفات بالضرورة وصغرى هذا الدليل ليس كونه محدثا للعالم
على الاطلاق بل هي كون المحدث الواجب محدثا على وجه وجيه وشكل انيق
وان كان الصغرى كون الواجب محدثا للعالم بالذات كان الاعتراض بالوسط
المختار على الصغرى واعلم ان الفاء في قوله فلا يرد ما يقال اه يوذن بانه فاء
السؤال عما سبق وليس كذلك فالظاهر ان يقال ولا يرد تامل في الشرح
مع ما يشتمل عليه من الافعال اي المفعولات لانها التي يشتملها العالم واما

انفعل الافعال فعبارة عن تعلقات التكوين عند القائل به او تعلقات
القدرة عند غير القائل وتصريح احداثه لتلك الافعال المتقنة مع انفهامه
من احداثه للعالم لتاكيد كون الاحداث على وجه الكمال وللاهتمام فيه
يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار والجواب ان كون العالم على اوجه نظم مما لا
شبهة فيه فيدل على محدثه بالذات بتلك الصفات فلو كان المحدث بالذات الوسط
المختار وكان الواجب تعالى موجبا له لزم كون الممكن اكمل من الواجب لان المتصف
بتلك الصفات اكمل من غير المتصف بلا شبهة في الشرح ولم يكن ثابتا
في الزمان كون الشيء ثابتا عبارة عن الاتصاف بالوجود فسلب البقاء يكون
سلب الاتصاف بالوجود في الزمان الثاني فالبقاء عبارة عن الاتصاف به في
الزمان الثاني وهو الظاهر فينا قض ما ذكره سابقا من كون حقيقة البقاء الوجود
من حيث نسبته للموجود في الزمان الثاني والحق ان يتعرض في تزييف دليل
الاشاعرة لكون البقاء صفة موجودة   يعني ان تفسير القيام اه
حمل كلام الشارح على الاستدلال على عدم صحة تفسير مطلق القيام بعدم
اطراده في صفات البارى تعالى فقال قال والظاهر ان الالف واللام في قوله
ان القيام اه للعهد الخارجي اى قيام العرض والقرينة عليه قوله كما اوصاف
البارى تعالى لان الاكثر في طرق التشبيه كون المشبه به والمشبه متباينين وقوله
وان القيام سند لمنع مقدر اى لا نسلم ان معنى قيام العرض تبعيته في التحيز

اتصاف

لم لا يجوز

لم لا يجوز ان يكون بمعنى اختصاص الناعت   هذا رد اجمالي لادليلهم قال
الاستاد ويمكن ان يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القول
ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض تحكم ولما اجمعوا على بقاء الاجسام
ثبت بقاء الاعراض اقول الظاهر هذا لان قول الشارح ليس بابعد من ذلك
في الاعراض تعرض للمدعى كما لا يخفى   في مقابلة الضرورة اى بقاء
الاعراض ضرورى وان كان التصديق بضروريته نظريا في الشرح
بواسطة الكميات اه وهي المقادير الثلثة التعليمي والسطح والخط فقوله والحاطة
الحدود والنهايات اما عطف تفسيرى لقوله بواسطة اه او المراد بالكميات
الاجسام التعليمية وبالحدود السطوح والخطوط في الشرح ولا معدوم
اراد به سلب التركب بلا اتصال الاجزاء وبقوله ولا متركب على وجه اتصالها
وبقوله ولا متبعض ولا متجز سلب الانحلال بالفعل كما يشعر به قوله اى ذى
ابعاض واجزاء وقوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا
لكن يعتبر في التجزى اه ان اراد اعتباره في التجزى الى الاجزاء بالفعل فمسلم
لكنه ايضا معتبر في التبعض اليها وان اراد اعتباره في مطلق التجزى فمم
مثل السؤال عن الحقيقة اه فيكون المائية بمعنى مسئولية الحقيقة او الوصف
لكن يرد ان يقال اه لما نظر الى ان كون ما هو بمعنى اى جنس هو بحسب اللغة والمراد
من الجنس الجنس اللغوى ظن منه ان لفظ المائية الماخوذة عن لفظ ما هو

بمعنى المجانسة فى الجنس اللغوى فقال لا نسلم ان الاتصاف بالمجانسة مطلقا
يستلزم التركب ولجاب بعض الافاضل بما حاصله ان يقال لا نسلم ان
كون المأخذ بمعنى طلب بيان الجنس اللغوى يستلزم كون المأخوذ بمعنى المجانسة
فى ذلك الجنس بل يجوز ان يكون المائية فى العرف بمعنى المجانسة فى الجنس
المنطقى ويكفى فى ذلك كون المأخذ بمعنى طلب بيان الجنس فى الشرح فيلزم
التركيب قال فى شرح المواقف فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير
الذى هو كل واحد من اجزائه كافيا فى وجوده بل يكون ذاته فى نفسه
ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا يعنى ان البعد امتداد له
نوعان اى البعد المطلق الشامل للبعد النافذ وللبعد الذى هو المنفذ و
المكان لان البعد الذى هو المكان نوعان عند قائل الخلاء لانه ابطل كون المكان
سطحا قايما بالجسم بادلة عديدة كما ذكر فى المواقف قال الاستاذ الاولى وهذا
بناء على ان قول الشارح عند القائل بوجود الخلاء متعلق بمجموع النوعين
والظاهر انه متعلق بالنوع الثانى فقط اقول فعلى هذا يكون معنى قول
الشارح والبعد عبارة الخ ان الامتداد القايم بالجسم بعد بالاتفاق وعند
القائلين بالخلاء الموجود للبعد قسم آخر وهو البعد القايم بنفسه هذا نعم فى عبارة
الشارح نوع حزازة على ما صرح به بعض الافاضل فى الشرح لاستلزامه
التجزى اى كونه ذى اجزاء بالفعل لا انحلاله الى الاجزاء تامل

ثم ان هذا

ثم ان هذا الدليل مبناه المبنى فى الحقيقة دليل بطلان الشق الاول والثانى
وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم الخ ههنا مقدمتان انحصار
صفات الكمال فيما اثبتوا وجوده وعدم استلزام تعدد موصوفاتها تعدد
الواجب وقوله يرد عليه ناظر الى الاولى وقوله وايضا ناظر الى الثانية فى الشرح
فلان شيئا من الموجودات لا يشبهه الخ لما كان الشئ بمعنى الموجود بالفعل عندنا
وقال المص لا يشبهه شئ حمل الشارح الدعوى على تقدير ان يراد المعنى الثانى
على سلب مشابهة الموجودات ولو قال المص ولا يمكن ان يكون له شبيه لكان
اكد فى باب التنزيه يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور الخ قال
الاستاد والجواب انهم ادعوا البداهة فى ان ذوات الامور ومفهوماتها
نقتضى صحة المعلومية بل بعلمها من حيث كليتها فلتحقق فى موضعه
ان مراده هم العلم بالجزئيات بكلى منحصر فى فرد فى الشرح لما ثبت من انه
عالم الخ اى لما ثبت من انه يطلق عليه لفظ عالم وقادر وحى وغير ذلك بطريق
الحقيقة وانما قلنا ذلك ليناسب قوله ومعلوم ان كلا من ذلك يدل الخ و
قوله وليس الكل الفاظا مترادفة وقوله ومعلوم ان كلا الخ دعوى الضرورة
فى ان مدلول لفظ عالم وهو شئ له العلم معنى مغاير لمفهوم الواجب الذى
شئ له الموجب وكذا مدلول لفظ قادر وحى وسايرهما وهذا فى الحال دعوى
البداهة فى ان اطلاق هذه المشتقات على الواجب يدل على اتصافه بمفهوماتها

التي كل منها مغاير للاخر ولمفهوم الواجب وان صدق المشتق اه دعوى
البداهة في ان ثبوت مفهوم المشتق وهو شئ له العلم مثلا للموصوف يقتضي
ثبوت ماخذ الاشتقاق له وهو العلم مثلا واعلم ان الدعوى ههنا ان له
تعالى صفات موجودة وصورة الدليل عليه ان يقال اذا وقع اطلاق لفظ
عالم وقادر وغيرهما عليه تعالى بطريق الحقيقة وكان ذلك الاطلاق مقتضيا
للاتصاف بمفهومات المشتقات وكان هذا الاتصاف مقتضيا للاتصاف
بالماخذ كان له تعالى صفات موجودة لكن المقدم حق   والكلام في زيادة
الحقيقة اي في زيادة العلم الموجود   لعل مرادهم اه اي لا ينكرون
بزيادة العلم عليه تعالى بل بوجود العلم   قلت يابا اه اي لو ارادوا
بسلب العلم عنه تعالى سلب وجود العلم لكان المناسب لهم ان يقولوا بان
له عالمية بل يقولوا بانه لا عالمية له لان العالمية ليست بموجودة عندهم
لكن لما قالوا له عالمية علم انهم لم يريدوا سلب وجود العلم بل سلب زيادته
ولعل ان اراد هذا السؤال ودفعه بهذا الجواب يشعر بانه لو اراد المعتزلة
هذا المعنى لم يكن قولهم عالم لا علم له بمعنى السود لا سواد له لكن لما لم يكن
لهم الارادة المذكورة بقي ان يكون قولهم هذا بمنزلة ذلك القول الباطل
وفيه ما فيه   لانه عين ذاته اه قال الاستاذ ليس معنى كون علمه تعالى
عين ذاته ان له ذاتا وصفة علم وهما متحدان بل معناه ان ذاته
تعالى

تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة مثلا ذاتك ليست كافية في
انكشاف الاشياء عندك بل يحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم
بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء عنده الى صفة
تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عنده لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته وكذا الحال في ساير صفاته ومآل
هذا الكلام الى نفي الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها   لان
الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات يريد ان تقرير تمسكهم ان يقال
لو ثبت الصفات لزم بطلان التوحيد واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو ثبت
لزم وجود قدماء مغايرة لذات الله ومغاير كل منها للاخرى وانما قلنا ذلك
ليترتب قوله فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء تامل فيكون بين الذات
والصفات تعدد فيبطل التوحيد بالنظر الى تعددهما وبين الصفات ايضا تعدد
فيبطل التوحيد ايضا بالنظر اليها ففي دليل الملازمة ثلث مقدمات استلزام
وجود الصفات المغايرة واستلزامها التعدد واستلزامه بطلان التوحيد فالجواب
التام راجع الى دليل الملازمة ليدل على نفي المغايرة والتعدد بين الذات والصفات
وبين انفس الصفات والمص ذكر نفي التغاير في الاول فحصل الجواب من
لزوم بطلان التوحيد بتعدد الذات والصفات ولم يذكر نفي التغاير في الثاني
حتى يحصل الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات فيتم الجواب

الا انه لما كان الجواب الثا معلوما من الجواب الاول اقتصر على الاول
روما للاختصار بهذا توضيح مراده قال الو لا الاعلم فيه ان مغايرة
الصفات الموجودة الابدية للذات وجواز انفكاكها عنها يستلزم كونها
ذوات فيبطل التوحيد فنفي المغايرة بين الذات والصفات كاف في دفع لزوم
ابطال التوحيد بتعدد الصفات فيكون نفي المغايرة بين الذات والصفات
جوابا تاما والظاهر ان اصل الجواب منع مقدمة من تمسك المعتزلة قائله
بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد ونفي مغايرة الصفات للذات سند
للمنع فذكر السند اشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال اشار الى الجواب انتهى
كلامه اقول الذي تلخص عندي وعقدت البال عليه ان المتمسكين ارادوا انه
على تقدير وجود الصفات يبطل التوحيد بتغاير الذات للصفات وتغاير بعضها
لبعض والحاصل انهم ارادوا ان بطلان التوحيد لازم لوجود القدماء
الثمانية المتغايرة او اكثر واكتفوا في دليل الملازمة بكون الصفات
مغايرة للذات وفرعوا على تلك المغايرة تعدد القدماء فحاصل
السند اللهم ان وجود الصفات يستلزم بطلان التوحيد واللازم بط
اما الملازمة فلان وجودها مستلزم لكونها موجودات متغايرة للذات
وذلك مستلزم لتعدد القدماء لان مغايرتها للذات يستلزم مغايرة بعضها
لبعض بلا شبهة وتعددها مستلزم لبطلان التوحيد فثبت الملازمة

فعلى

فعلى هذا في الدليل ملازمات استلزام وجودها مغايرتها للذات واستلزام
هذه المغايرة تعدد القدماء بواسطة استلزامها مغايرة انفس الصفات
واستلزام تعدد القدماء بطلان التوحيد فاي كلام فيه تعرض لاحدى هذه
الملازمات يكون جوابا تاما وانت ان في قول المص تعرضا الى استلزام وجود
الصفات مغايرتها للذات فيكون جوابا تاما ولا يلزم في الجواب التام ان يكون
فيه تعرض الى جميع مقدمات الدليل بهذا توضيح ما نقلناه عن الاستاذ انفا
ثم ان الظاهر من قول الشارح اشار الى الجواب ان يكون الجواب مشارا اليه
بتمامه وعلى ما ذكره في المحشي يكون احد جزئي الجواب التام مصرحا به
والاخر مشارا اليه فالظ ما ذكره الاستاذ من كون الجواب المشار اليه المنع
وعليك التامل بالاستقامة وترك المعاندة وان غرض الاصلي
اه فالجواب الاصلي نفي التعدد بين الصفات وهو المشار اليه فلذا اشار الى الجواب
والا فلا دخل له في الجواب اقول يجوز ان يكون مراد المص بيان
نفي المغايرة بين الذات والصفات بمعنى جواز الانفكاك ويكون ذكر قوله الا هو
لئلا يتبادر الذهن الى نفي المغايرة باي وجه كان وجوابه ان لزوم الكفر
كفر ايضا حاصله ما افاده بعض الافاضل من ان لزوم الشيء مع العلم به التزام
ولا شك ان لزوم الذاتية اه اي لزوم القول والاعتقاد بكون اقنوم
العلم ذاتا قد يما للقول بانتقاله معلوم بالبديهة فلما اعتقدوا بالانتقال

لزمهم ان يعتقدوا بالذاتية مع علمهم باللزوم والحاصل ان النصارى
التزموا بتعدد الذوات ولذلك كفروا   على انه اه وجه الترقي ان
الكلام الاول يدل على قولهم بتعدد الذوات القديمة مع قطع النظر عن
كون كل منها الٓها واجب الوجود واما الآية فدلالتها على قولهم بتعدد الآلهة
وايضا ترتب الحكم اى ترتب قوله تعالى لقد كفر على المشتق الذى هو قوله
تعـ قالوا يدل على ان العلة لكفرهم قولهم وعلى تقدير انحصار علة الكفر بالا
لتزام يتعين التزامهم واعلم ان قوله قيل عليه لما كان حاصله مقدمتين
احديهما مذكورة وهى ان اللزوم غير الالتزام فى جميع الصور فليس بكفر
وثانيتهما مقدرة وهى ان النصارى لم يلتزموا بل لزمهم كما ذكره الشارح
كان قوله وجوابه اه لبيان ان اللزوم التزام فى بعض الصور وقوله ولا شك اه
وقوله ايضا اه لبيان انهم التزموا فى الشرح ولقائل ان يمنع توقف
التعدد والتكثر اقول ملخص استدلال المعتزلة كما علمت انه لو كانت الصفات
موجودة لزم بطلان التوحيد واللازم بط والظاهر ان المعتزلة يعتقدون بان
تعدد القدماء سواء كانت ذواتٍ اوذات وصفات يبطل التوحيد
فسواء قيل فى دليل الملازمة من لسانهم فيلزم قدم الغير وتعدد القدماء
او قيل فيلزم قدم الغير وتعدد القدماء المنافى للتوحيد يكون المعنى
واحدا وفى دليل الملازمة مقدمات كما علمت والشارح حمل

جواب

جواب المص على منع المقدمة الاولى اى استلزام وجود الصفات مغايرتها
للذات بتجويز ان لا يكون الصفات على تقدير وجودها غير الذات وتمكنه الانفكاك
عنه فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء ومآل قول الشارح لقائل اه الى ان يقال
ان منع استلزام وجود الصفات للمغايرة بالمعنى الاصطلاحى لا يدفع الملازمة اى
استلزام وجودها الصفات تعدد القدماء واستلزامه لبطلان التوحيد لان وجود
مستلزم للمغايرة ولو بالمعنى اللغوى وهو مستلزم للتعدد وحاصله ان هذا
المنع غير مفض لمقصودى والمقدمتان الاوليان من الملازمة مقررتان انما الكلام
فى المقدمة الثالثة بمعنى قوله فالاولى اه انه يجب ان يقال فى الجواب لا نسلم استلزام
وجود التعدد مطلقا بطلان التوحيد وحاصل قوله وايضا اه انه لا معنى لمنع
المقدمة الاولى من الملازمة من طرف اهل السنة لانهم لا ينازعون مع المعتزلة
فى لزوم كثرة الصفات القديمة على تقدير وجودها وقدمها بل ينازعون
فى ان هذه الكثرة هل ينافى التوحيد ام لا فالظاهر ارجاع المنع الى المقدمة
الثالثة من الملازمة واعلم ان الظاهر ان المعتزلة ارادوا المغايرة بالمعنى
العام والتعدد مطلقا لا المغايرة بالمعنى الاصطلاحى ولا التعدد على ان
يكون القدماء ذوات اذ لا شبهة على ذى فهم فى الجملة ان اللازم من وجود
الصفات مغايرتها للذات بمعنى سلب العينية وتعدد الامور لا تعدد الذوات
فالمجيب عن تمسكهم بان يقول لا نسلم استلزام وجود الصفات مغايرتها للذات

بالمعنى الاصطلاحى حتى يلزم قدم الغير وتعدد القدماء لايخلو من
ان يحمل كلامه على ان يقال حتى يلزم تكثر القدماء مطلقا او يحمل على ان
يقال حتى يلزم تكثر القدماء الذوات المبطلة للتوحيد والظاهر الاول
اذ المعتزلة لم يدعوا لزوم تعدد القدماء الذوات بل ادعوا ابطال
مطلق التعدد التوحيد فيكون الجواب على الثانى توضا لما لم يدعيه الخصم
فيجب ح ارجاع الكلام الى استلزام مطلق التعدد بطلان التوحيد
بان يقال المستلزم للبطلان تعدد الذات القديمة لا مطلق التعدد ولا نم
لزوم المغايرة بمعنى الانفكاك حتى يلزم التعدد المحذور فيكون مدار
الجواب ح التعرض الى المقدمة الثالثة من دليل الملازمة وانت تعلم
ان حمل كلام المجيب المذكور على هذا الوجه خلاف الظاهر ولما كان الظاهر
فى الجواب الوجه الاول اورد الشارح ما اورده عليه بقوله ولقائل اه فلا
وجه لان يجاب عن سوال الشارح بان المجيب اراد بقوله فلا يلزم قدم
الغير ولا تكثر القدماء انه لا يلزم تعدد الذوات المبطل للتوحيد وبهذا التحقيق
يظهر فساد ما قاله المحشى من قوله ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم
الغير اه كما لا يخفى على ذى فهم سديد هذا توضيح المقال بقدر المجال و
تخليصه عما قيل وما يقال وهذا الذى يبسط عذرى فى الاطناب
وقد يجاب اه منع للمقدمة الثانية اى استلزام المغايرة تعدد القدماء

ولو

ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات بان يحتاج شئ منها الى الغير واما
الذوات الممكنة القديمة بالزمان فلا يلزم من وجودها تعدد الآلهة و
بطلان التوحيد وحاصله منع المقدمة الثالثة اى استلزام التعدد
وبطلان التوحيد والفرق بين قول الشارح فالاولى اه وبين قوله و
لو سلم اه مع ان كلا منهما منع لتلك المقدمة ان سند الشارح عام وسند
المحشى خاص   ولا يخفى اه لانهم لا يجوزون تعدد الذوات القديمة
مطلقا فتخصيص عدم الجواز على تعدد القدماء بالذات خلاف مذهبهم قال
الاستاذ فيه انه لا مذهب للمانع من حيث هو مانع فى الشرح فيكون
هذا مراد من قال اه اقول يجب على القائل ح ان يرتكب فى قوله الواجب
الوجود لذاته عموم مجاز وهو ان يراد معنى مجازى عام للمعنى الحقيقى والمجازى
وهذا المعنى العام معنى قولنا ما لا يكون وجوده من امر منفصل عنه فى
الشرح لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الاخر اه حاصله
ان بين العينية والغيرية تناقضا اذ لا واسطة بينهما وهذا الكلام
ناظر الى قوله رفع النقيضين والى قوله لان نفى الغيرية صريحا اثبات العينية
ضمنا وصورة نظره الى الاول ان يقال ان العينية والغيرية متناقضان
فرفعهما رفع النقيضين وصورة نظره الى الثانى ان يقال لانهما متناقضان
ورفع احد المتناقضين متضمن لاثبات الاخر فنظره الى الثانى بضميمة

مقدمة مطوية فافهم وقوله قلنا اه منع لمبنى قوله لان المفهوم اه
وهو ان يكون الغيرية الغيرية بمعنى سلب العينية مع سند وقوله وفيه نظر اه
ابطاله سواء كان بحسب الحيز اه اى اورد على الاشاعرة النقض
بالجسمين القديمين فزادوا قيدا ولم يتفطنوا بالفرق بين عدم وقوع
الانفكاك فى الوجود وبين عدم امكانه وما فى الجسمين القديمين الاول
دون الثانى وبعدم ورود النقض بالمتجملات العقلية ولما قبلوا النقض بها
ورد عليهم النقض بالالهين المفروضين فبعد ذلك لا يمكن الجواب بان
هذا نقض بامر غير مقرر وما قيل ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع فان
اراد انه لا يرد تحقيقا فمسلم وان اراد انه لا يرد الزاما فممنوع والايراد ههنا
من قبيل الثانى فلا نقض بالجسمين قال الاستاذ يرد عليه انه لم يثبت
وجود الجسمين القديمين بل هما مفروضان فلا ينتقض بالمفروضات بل
بالامور المحققة المخلة بالطرد والعكس فلا حاجة الى زيادة قيد اخر فى التعريف
للاحتراز عنها اقول هذا كلام تحقيقى يفيد القصور فى جانب الذين زادوا
القيد دون جانب المحشى لا فى هذا المقام ولا فيما سياتى من كلماته المبنية
على اعتبار القيد لانه فى مقام التكلم من جانبهم تامل فى الشرح والعلم على
الازلى اقول ان اراد الاستحالة بالنظر الى الذات الازلى فذلك ليس بحاصل
فى الصفات وان اراد الاستحالة مطلقا ولو بالنظر الى الغير فاللازم عدم وقوع

الانفكاك

الانفكاك فى الوجود لا عدم امكانه لان مجرد كون الشيئين مستحيل العدم لا يقتضى
امتناع انفكاكهما فى الوجود فتامل غير كاف اى ادعوا ان العينية منتفيه
بين الذات والصفات وكذا الغيرية فلا تكونان متناقضين واستدلوا على
انتفاء الغيرية بينهما باستحالة عدمهما وهذا انما يكون دليلا ان لو كان الغيرية
بمعنى امكان الانفكاك فى الوجود فقط واما اذا كانت عبارة عن امكان الانفكاك
مطلقا فلا لانه لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا فى الذات مع الصفة
لم يذكر عليه دليلا بل تعرض لعدم الانفكاك بحسب الوجود بقوله ولا يوجد بدونه
واستدل عليه فان قلت عدم الكفاية عند من قبل النقض وزاد القيد
وقبول الشارح النقض والزيادة ليس بظاهر من كلامه قلت الشارح
ناقل لكلامهم فاذا ارادوا القيد لزمهم عدم الكفاية ولزم توجيه كلامهم
فى الشرح ان اراد صحة الانفكاك اه ههنا احتمال ارادة المطلق والاشتراكه
بالاحتمال الثانى فى البطلان لم ينظر اليه اذ يجوز ان ينفك الصانع
فى الوجود والعالم فى الحيز يريد ان معنى قولنا ما يمكن انفكاكه فى الوجود وفى
الحيز شامل لامكان الانفكاك بان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما
ولامكان الانفكاك بان يكونا موجودين ويكون احدهما فى حيز والاخر فى حيز
آخر ولامكان انفكاك بان يكون احدهما فى الوجود والآخر فى الحيز وفيه
قصور من وجهين الاول ان المتبادر من امكان الانفكاك فى الوجود ان يكون

احدهما موجودا والاخر معدوما ومن امكان الانفكاك فى الحيز
ان يكونا موجودين والاخر ~~معدوما~~ فى حيزين فالاشتمال للاحتمال
الثالث خلاف الظاهر فى مقام التعريف الثانى الظاهر من الانفكاك ان يكون
احد المنفكين فى جهة انفكاكه حال كون الاخر فى جهة انفكاكه فان المنفكين فى
الوجود يكون احدهما فى الوجود الذى هو جهة انفكاكه حال كون الاخر
فى العدم الذى هو جهة انفكاكه وانت تعلم ان انفكاك الصانع فى الوجود
عن العالم ليس حال كون العالم منفكا عنه فى الحيز بل حال عدمه تامل فانه دقيق
ثم يرد انه يرد ان ههنا اقساما ثلثة كما فى التعريف الاول لكن الثالث
فى الاول يصدق على الصانع مع العالم فلا ينتقض التعريف ولا يصدق شئ
من الاقسام الثلثة فى التعريف الثانى فينتقض بهما اى لا يشمل تعريف الغيرين
جميع افراده وانت تعلم انه لا احتمال فى هذا التعريف الى القسم الثالث ايضا
وانه لا فرق بين التعريفين فى الانتقاض بهما ان لا يكون احدهما قايما بالاخر
فى محله فعلى الاول لا يكون بين الصفة والموصوف تغاير وعلى الثانى لا يكون
بين الصفات القايمة بذات واحدة تغاير وقوله ولا متقوما تصريح
بما علم التزاما ولا يخفى على ذى فهم ان او الترديدية الواقعة فى قوله
او محله سهو من قلم الناسخ والظاهر الواو تامل ويجوز ان لا يقوم
العرض بالمحل بل ينعدم اه اقول على تقدير ان يراد من جواز الانفكاك
ذلك

ذلك المعنى يكون المتبادر منه قطعا ان يوجد الامران ولا يقوم احدهما
بالاخر فالحمل على عدم القيام بان ينعدم العرض حمل على خلاف الظاهر
على انه يرد عليه التشخص اى يعنى يلزم خروج التشخص مع محله والعرض اللازم مع
معروضه عن تعريف الغيرين مع انهما من الافراد وذلك لعدم امكان انفكاكهما
بمعنى عدم القيام لا بان يكونا موجودين ولا يقوم احدهما بالاخر ولا
بان ينعدم الحال ويبقى المحل اقول محل التشخص ومعروضه الماهية النوعية
ولا يستلزم عدم تشخص معين حال فيها عدمها بالكلية بل يجوز ان ينعدم
التشخص المعين ويبقى الماهية بهذا قال الاستاذ فيه ان المتكلمين المفسرين
للغيرين بهذا التفسير لا يقولون بوجود التشخص فلا يرد النقض عليهم فى الشرح
لا يقال المراد اه قال بعض الافاضل وحاصله انه يمكن ان يعقل وجود
كل منهما فى الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الاخر وان كان وجوده
دونه محالا فى نفسه وينبغى ان لا يفهم من ظاهر عبارته انه يمكن فرض وجود
كل منهما دون صاحبه على قياس ما عرفت فى الماهية وذاتياتها والازم المغايرة
بين الصفة والموصوف انتهى كلامه اقول هذا التوجيه يجعل قول الشارح
ولو بالفرض خارجا عن معناه الظاهر بالكلية وورود الاعتراض بلزوم مغايرة
الصفة والموصوف انما يقتضى توجيه الكلام ان لو قصد الشارح ذكره
على وجه التتميم والتحقيق والظاهر عندى ان قول الشارح ولو بالفرض متعلق

بقوله علام الاخر والمعنى ان الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن تصور وجود
كل منهما مع العلام الفرضى للاخر اى مع العلام الذى فى فرض العقل وتجويزه
والفرض ليس بمعنى التقدير كما فى مقام الشرطيات ومآل المعنى ان يقال
الغيران هما اللذان يمكن للعقل تجويز وجوده وجود كل منهما وعلام الاخر
وهذا التجويز امكان ذهنى للانفكاك فمراد الشارح امكان هذا المعنى و
لما فسر الشارح الغيرية بامكان الانفكاك وكان الامكان متنا ولا للامكان
فى نفس الامر والامكان الذهنى وكان الاول متبادرا اورد السوال بقوله
وفيه نظر اه نظرا الى المعنى الاول ثم لما احتمل عنده ان يراد امكان الامكان
الذهنى اورد ذلك الاحتمال وابطله هكذا ينبغى ان يلاحظ المقام
يرد عليه انهم صرحوا اه اقول اراد الشارح بالذات والصفة ذات الله
تعالى وصفته لانه فى مقام نقض تعريف الاشاعرة الغيرين بانهما موجودان
يمكن الانفكاك بينهما اى من جانب كما هو المفروض ولا يخفى عليك ان
اعتقاد الشارح ان يخصوا عدم الغيرية بذات الله وصفاته كما يفصح عنه
قوله فيما سبق والصفة مع الذات وبعض الصفات مع بعض فان ذات الله
وصفاته اه وقوله بخلاف الصفات المحدثة اه فاذا كان اعتقاد الشارح
هكذا فالظاهر انه يورد النقض بما اعتقد بان الاشاعرة قالوا بعدم
مغايرته فما ذكره بعض الافاضل من انه يريد الشارح بالصفة ما هى

حادثة

حادثة خلاف الظاهر مع القرينة على عدمه ثم ان مراد الشارح من جواز
وجود الذات بدون الصفة ان يجوز وجود الذات فى نفسه بدون وجود
الصفة فى نفسها لا بدون ثبوتها الرابطى اذ الكلام فى امكان الانفكاك
فى وجود المحمولى كما لا يخفى لكن دعوى البداهة فى جواز وجود الذات فى نفسه
وانعدام الصفات فى نفسها واقع فى مقابلة الجمهور فلا تسمع ومعنى كلام
الشارح ان الذات مع الصفة يصدق عليهما انهما موجودان يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر بانه يجوز ان يبقى الذات فى الوجود وينعدم الصفة
فى نفسها اى لا يابى الذات عن هذا المعنى وهو المراد بجواز وجود الذات
بدون الصفة وانت خبير تعلم ان الذات لما اوجبت صفة على ما قالوا به
ابى ان يبقى بنفسه موجودا وينعدم الصفات ولعل الشارح نظر الى عدم اباء
الصفة عن ان تنعدم ويبقى الذات بدونها فظن ان الذات ايضا لا يابى
عنه فيجوز وجوده بدون الصفة ولا يخفى فساده على المحصل وهذا هو معنى
قول المحشى ولا يوجد الذات بدونها واما قوله فى الصفات اللازمة فاراد بها
الصفات اللازمة وجوداتها فى نفسها لوجود موصوفها سواء كان
منشاء اللزوم الموصوف او امر اخر لا الصفات اللازمة بثبوتها الرابطى
لوجود موصوفها والا لم يتم قوله ولا يوجد الذات بدونها كما لا يخفى على
العاقل المتامل وانما قلنا سواء كان منشاء اللزوم او لتيرتب قوله

قوله ومرادهم جواز انفكاك اه لانه اشارة الى سوال بان الصفات اللازمة
مطلقا لا يلزم ان لا يمكن وجود موصوفها بدونها بل يجوز ان يأبى ذات
الموصوف عن وجوده بدون تلك الصفات ويحصل الجواب ان مرادهم بامكان
الانفكاك في تعريفهم الغيرين بانهما موجودان يمكن الانفكاك بينهما الامكان
بلا مانع اى الوقوعي لا الامكان الذاتي ولا يقع الذات بدون الصفات
اللازمة فلا اخلال في تعريف الغيرين واعلم ان المستفاد من تقرير
شرح المواقف ان يكون المراد بالامكان ما يعم من الامكان الوقوعي كما
يظهر عند من يطالع فيه تامل   لان الكليين ليسا بموجودين قال
الوالد فيه ان الموجود في الخارج عند المتكلمين هو الطبايع الكليه
وبه يظهر اه اى يكون العلة والمعلول متضايفين ويكون وصف الاضافة
معتبرة قوله بط وقوله غير مفيد كلام بطريق الالزام تامل   غير كاف فيه
انه فرق بين العلة الكافية والشرط ومراد الشارح الثاني في الشرح
الاتحاد بحسب الوجود اه اقول اراد به عدم التمايز في الوجود لا الاتحاد
المعتبر في ذاتيات الشئ فلا يرد حمل العرضيات العامية في الشرح
ولا في الاجزاء الغير المحموله اه اقول المتكلمون يطلقون على الصفات بانها
ليست غير الذات ويطلقون على الجزء بانه ليس غير الكل ولا يبنون للفظ
الغير المعنيين المعنيين اصطلاحيين يراد سلب احدهما في حق الصفات

والاخر

والاخر في الجزء فالظاهر انهم يريدون بسلب الغيرية في حق الجزء ما يريدون به
في حق الصفات فعلى تقدير ان يكون مرادهم من سلب الغيرية في حق الصفات الغيرية
بمعنى عدم الاتحاد في الوجود يلزمهم ان يريدوا في حق الجزء سلب الغيرية بهذا
المعنى مع ان هذا السلب غير ممكن في الجزء الغير المحمول لمغايرته للكل في الوجود
قطعا فلا غبار في كلام الشارح في الشرح فلو كان الواحد غيرها لصار غير
نفسه قوله على تقدير تجويزنا ان يكون مراد صاحب التبصرة من الغيرية جواز
الانفكاك فرق بين غيرية الواحد وبين المغايرة لان الثاني جواز انفكاك كل
منهما عن الاخر وصاحب التبصرة حكم بان غيرية الواحد للعشرة تقتضي
غيريته لنفسه كما هو صريح كلامه فقول من قال جواز انفكاك الواحد عن العشرة
وعكسه تقتضي جواز انفكاك الواحد عن نفسه لان العشرة لا توجد بدون هذا
الواحد فيكون العشرة جائزة الوجود بدون الواحد هو في المآل جواز وجود
الواحد بدون نفسه خروج عن مذاق الكلام فظاهره   الا ان يحمل تقدير
بان يقال ويلزم منه ان يكون العشرة بدونه   وينتقض ايضا قال
الاستاذ اى ينتقض قوله ويلزم منه ان يكون العشرة بدونه بالالزام فان
معناه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدون
الواحد واللازم بط فالملزوم مثله وخلاصة هذا الدليل جار في اللازم
بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم ان يكون الملزوم بدون اللازم

واللازم بط فيتنج ان اللازم لايكون غير الملزوم مع ان اللازم غير الملزوم عند
المعتزلة فيلزم ان ينقض دليلهم هذا بالاذم على تقديران يقدر في قوله
وان يكون العشرة ويقال ويلزم منه ان يكون العشرة بدونه وبالجملة اه
قال الاستاذ لايخفى ان ماذكره بقوله وبالجملة ليس بحاصل ما قيله
لايقتضي مغايرته لكل من اجزائه فمغايرة الواحد وجواز انفكاكه عن العشرة
في الوجود لايقتضي جواز انفكاكه عن نفسه في الوجود هذا وقد طال لسان القلم
في بحث الغيرية لكونه مدار الآراء ومحار الاذكياء وسعيت في توضيح المقام
مع امتلاء الخاطر بغموم والآم فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية
واما تعلقات القدرة والارادة فمتناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة
بمعنى انه لاتقفان في حد بل كل ما يمكن ان يوجد يمكن ان يتعلق به القدرة
والارادة وقوله باعتبار انه سيتجدد اى تعلق وان كان منتهيا عند الوجود
لكنه غير مسبوق بعدم التعلق بخلاف التعلق بالوجود بالفعل فلزم التغير
لا في نفس العلم بل في تعلقه بجعلها تمكن الوجود من الفاعل فيه
مسامحة لان الاتفاق على ان لاامكان بالغير بل المعنى ان الواجب تعالى
يتمكن من ايجاد العالم وتركه والظ من قول الشارح تؤثر في المقدورات
ان يكون وجود الممكنات بتعلق القدرة الا ان المص قايل بالتكوين
فاللازم حمل قوله تؤثر اه على معنى انه بتعلق القدرة يصح ايجاد العالم

اوعلى

٥٢

اوعلى صحة الاطلاق على الله القوى العزيز اى ذكر القوة بين الصفات
التى اذن الشرع على اطلاق ماخذ اشتقاقها فيها تنبيه على جواز اطلاق
الصفة المشتق من القوة لان توصيف الله بصفة القدرة يدل على صحة
الاطلاق العلم بالمسموع حاصل اه اى تعلق العلم بالمسموع حاصل قبل
الوجود فلا يكون السمع الذى بعده عبارة عن التعلق بخلاف السمع
والبصر فلا يتجدان اعلم ان هذا الاستدلال لايتمشى من جانب القائلين بكون
السمع والبصر صفتين ازليتين بل من جانب الذين اعتبروا في العلم التعلق
بغير المسموعات والمبصرات واعتبروا صفة موجودة غير العلم وهى الادراك
وجعلوا السمع والبصر والشم والذوق واللمس تعلقات لذلك الادراك فقوله
يلزمه اه لم يرد به لزوم التوصيف بنفس الشم والذوق واللمس بل بصفة
زايدة على العلم يكون مبدأ لهذه الامور حدوث التعلق الى آخره
التعلق امر اعتبارى فالمراد بحدوثه حدوث الاتصاف به كحدوث اتصاف
زيد بالعمى فاضبط يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل اى وقوع احد
المقدورين يحتاج الى مرجح من خارج والجواب انا لانسلم لزوم المرجح من
خارج لم لايجوز ان يكفى في الترجيح تعلق الارادة من غير احتياج الى مرجح
خارجى فان قلت لايجوز ترجيح تعلق الارادة لانه ان كان الاتصاف
بالتعلق صادرا عن الذات بالايجاب يلزم ايجاب احد المقدورين

لان الذات موجب للتعلق والتعلق موجب للمقدور اذ لا يكفي الاولوية
في صدور الممكن بل يجب الايجاب اما من الذات او من تعلق ارادته وان
يصدر عنه بالايجاب بل كان نسبة الذات بهذا التعلق الى التعلقين على
السوية وكذا نسبة الارادة اليهما يجب لترجح الذات بهذا التعلق على
ذلك التعلق من مرجح وداع اذ الضرورة العقلية حاكمة بان الذات الذي
نسبته الى احد الشيئين على السوية لا يكون مرجحا لاحدهما فيلزم التسلسل
في المرجحات قلت نختار الشق الثاني ونمنع لزوم الاحتياج الى مرجح
من خارج على تقدير تساوي نسبة الذات والارادة الى التعلقين حتى يلزم
التسلسل ولما كان هذه المقدمة مستدلا عليها بان البديهة العقلية حاكمة
باحتياج صدور احد الشيئين عن الذات المتساوي نسبته اليهما الى
مرجح خارجي نمنع بديهة هذه القضية على كليتها بل بديهة مسلمة
اذا كان الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا فنقول يجوز ان يكون الذات
مع الارادة مرجحا لاحد التعلقين مع تساوي النسبة اليهما من غير
مرجح ويكون هذا خاصة الارادة ولا يكون الذات مع القدرة مع
تساوي النسبة مرجحا فلا يلزم عدم ثبوت الارادة وهذا الجواب منع مع
السند فلا بد للخصم من اثبات بديهة القضية على كليتها او يبطل ترجح
الذات مع الارادة مع تساوي النسبة وليس شيء منهما في مقام التحصيل

هذا

هذا خلاصة ما ذكره مولى الشهير بخواجه زاده رحمه الله في تهافت
الفلاسفة مع زيادة تلخيص وتتميم منا ونحن نقول اذا كان مراد السائل
من لزوم المرجح لزوم المرجح غير الذات والارادة وتعلقها يكون لمنع
القضية الكلية وجه واما اذا كان مراده لزوم المرجح ولو كان تعلق الارادة
فلا وجه لمنعها اذ المتكلم قائل بانه لا بد في كل مراد من تعلق الارادة فهذه
القضية بديهية ايضا عنده والظاهر ان يكون المراد الثاني وعلى الاول
نتعرض الى السند فنقول على تقدير صدور التعلق بالاختيار لا يخلو
من ان لا يوجد مرجح زائد ولو كان التعلق فالصدور محال بديهة عند
الجميع كما عرفت او يوجد المرجح الذي هو التعلق يلزم للتعلق تعلق وهكذا
فيلزم التسلسل ولا مخلص الا بقبول التسلسل ومنع استحالته بان شرط بطلانه
الدخول تحت الوجود حتى يجري البرهان والتعلقات من قبيل الاضافات
اقول قد تلخص لك مما قدمناك ان المراد من المخصص في كلام المحشي ما يشمل
التعلق وهو يكفي في لزوم التسلسل كما عرفت فقوله لا يقال اما منع الاحتياج
الى مخصص مطلقا فالمنع مصادف للبداهة المسلمة عند الجميع او الى
مخصص غير التعلق فهو منع لما يدعيه السائل وقوله الكلام في وجود تلك
الصفة مدفوع بانه لا تساوي في نسبة الذات الى الارادة حتى يلزم
الترجيح بلا مرجح بل هو موجب لها كما في سائر الصفات اللهم الا ان يريدوا

بوجود الصفة حصول تعلقها فيلزم الترجيح بلا مرجح لان حصول
التعلق ليس بايجاب الذات وهو ظاهر ولا باختياره وتعلق ارادته والا يلزم
التسلسل في التعلقات فلزم المذكور فعلى هذا يكون كلامه ابطالا للسند بان كون
الارادة مرجحة مع تساوي نسبتها انما هو بتعلقها وتعلقها مع هذا
ما استخرجته في هذا المقام   لا يقال الارادة صفة من شانها اه
قال الاستاد اختيار الشق الاول من الترديد اي اخترنا ان نسبة الارادة
الى المتعلقين سواء ولا نسلم انه يحتاج ترجيح احد المتعلقين الى مخصص
بل الارادة مع استواء نسبتها الى المتعلقين تخصص احدهما وهذا سند
مساو للمنع   وتحقيقه اه انه الاستدلال على عدم كون العلم مخصصا
بضم مقدمات الى دليل الشارح فهذا بالحقيقة جواب عن قول الحكماء
بتغيير الدليل   وبه يندفع قول الحكماء اه قال الاستاد اي بما ذكر من ان
العلم التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا ومخصصا يندفع
قول الحكماء لا نسلم ان كل علم تابع للوقوع وانما التابع للوقوع هو العلم
الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه
فانه متبوع للوجود وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا
وقولهم انما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي مسلما وللمنع وجه الاندفاع
ان العلم الفعلي تصور والتصور لعمومه للواقع وغيره لا يكون مخصصا

فيكون

فيكون هذا ابطالا للسند المساوي   لا الفعلي قال الاستاد والعلم
الفعلي تصور يكون سببا لوجود الشيء في الخارج كما تتصور سريرا ثم توجده
والعلم الانفعالي مستفاد من الموجود الخارجي كما يوجد مثل الارض والسماء
ثم تتصوره قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلي   يجوز ان يكون المرجح
في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة اي التصديق بها قال الاستاد فيه ان جمهور
اهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم مطلقا فعليا كان او
انفعاليا الى الطرفين فلا يكون مخصصا كما صرح به في المواقف وشرحه في
آخر المقصد الخامس من المرصد الرابع في الالهيات في الشرح وعلى من
زعم ان معنى ارادة الله تعالى انه ليس بمكره اه وجه التنبيه على الرد ان المص
قال اولا وله صفات ازلية قائمة بذاته وجعل الارادة منها وانت تعلم ان القيام
من خواص الموجود فلا يكون عبارة عن امر عدمي   واما اريد ان الفعل
يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة اي ان لم يرد من الارادة
ذلك الامر العدمي بل صدور الفعل عن الذات حال كون الكراهة والسهو
والمغلوبية مسلوبة عنها يلزم القول بالايجاب لان الذات موجبة لصفاتها
فعلى تقدير ان يكون الارادة عبارة عن صدور الفعل على تلك الحالة يلزم
اقتضاء الذات صدور الفعل فيكون الفعل صادرا عنه بالايجاب وكذا
لو كان الارادة عبارة عن المصدرية اذ لا تتصور بدون الصدور

ولا شك في اقتضائها له فلو كانت من الصفات اللازمة للذات
لزم الايجاب ومن لم يتفطن على مرامه فقد خبط في كلامه قوله
قوله وان اريد به اه بعد قوله اه يرد عليه اه خارج عن اسلوب التحرير
لان المناسب ان يكون المحتمل معنى يمكن ان يكون مخصصا لاحد الطرفين
حتى يكون بين السؤال وبين التوجيه التيام وهذا المعنى ليس صالحا
للتخصيص تامل   الملازمة غير مسلمة عندهم بل يقولون ما شاء
الله تعالى بمشية قصد والجاء فهو واقع دون ما شاءه بمشية تفويضية
في الشرح وذلك ان كل من يامر وينهى اه قال الوالد اي بيان المعنى
العام بالنفسي الذي يعبر عنه بالالفاظ الذي والعبارات قوله وذلك اه
تصوير للكلام النفسي وبيان لماهيته لخفائها لا الاستدلال في الشرح
ثم يدل عليه بالعبارة اه اقول الظاهر منه كما ذكره بعض الافاضل ان يكون
ذلك المعنى النفسي مدلولا مطابقيا للعبارة لكن مدلول الكلام الخبري
قضية معقولة مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة بلا اشتباه من العاقل
فلا يتصور قيام مدلول وضعي للجملة الخبرية بذاته تعالى لان علمه ليس
بانطباعي ففي كلام القوم قصور تام والحق انه لا يثبت لهم في ان لكل
متكلم معنى واحد شخصي قائم به مدلول لكلامه دلالة مطابقية بل الظاهر
ان في كل متكلم ارادة اتيان الامر الخبر وارادة اتيان الامر او النهي لاجل

شئ

شئ ما قال في المواقف ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير
العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب
علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم
لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الامر والخبر ومغايرة
لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر
بما لم يعلم او يامر بما لا يريده وح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات
مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة في الشرح وهو غير العلم اذ قد يخبر
الانسان اه قال الوالد الاعلم اشارة الى جواب قول المعتزلة ان هذا
المعنى الذي هو مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم
وفي الامر راجع الى ارادة المامور به وفي النهي راجع الى كراهة المنهي
عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لساير الصفات وحاصل الجواب منع كون
المعنى الذي هو مدلول العبارة في الخبر راجعا الى العلم مستندا بان الانسان
قد يخبر عما لا يعلم ومنع كون المعنى الذي هو مدلول العبارة في الامر راجعا
الى ارادة المامور به مستندا بان الانسان قد يامر بما لا يريده وكون حاصل
الجواب المنع مصرح به فيما نقل عن الشريف في شرح المواقف في مقصد
الكلام   هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني قال الاستاد فيه
ان قول الشارح اذ قد يخبر الانسان اه سند المنع مقدمة من دليل

المعتزلة قائلة بان هذا المعنى فى الخبر يرجع الى العلم القائم بالمتكلم للاستدلال
على مغايرة هذا المعنى للعلم تعبيرات عن معنى واحد اى المقصود
الاصلى قيام زيد لكن فى الكل والثالث تعيين زمان القيام اقول يرد عليه
ما اوردناه على كون الكلام النفسى مدلولا مطابقيا للكلام اللفظى من لزوم
قيام الموضوع والمحمول والنسبة به تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا شك ان
مدلولات الالفاظ متغايرة فان قلت مدلول لفظ ثبت الثبوت
المطلق مع نسبته وزمانه الماضى ولما اقترن اليه لفظ له كان المعنى الوضعى
للمجموع المركب الثبوت الى الغير لان المدلول الوضعى للمركب مجموع المدلولات
الوضعية للمفردات والثبوت الى الغير امر نسبى وكذا لفظ اتصف وان
دل على مطلق الاتصاف الا انه باقتران لفظ بالقيام اليه كان المعنى
الوضعى للمجموع الاتصاف بالغير وهو نسبة ايضا وانت تعلم ان لفظ زيد
قائم مشتمل على النسبة فيكون مدلول هذه القضايا الثلثة معنى واحدا
قلت لا نسلم ان المدلول الوضعى لقولنا ثبت له وقولنا اتصف به نفس
النسبة بل عنوان النسبة واما مدلول زيد قائم فهو نفس النسبة فلا اتحاد فى
المدلول الوضعى اللغوى وبين كلاميه تدافع وجه التدافع ان الاعتبار
بالاجماع بعد ثبوت ان ما فيهم من العقائد والاعمال امر وضعه الله تعالى
وهو الشرع فثبوت كون الاجماع اجماع اهل الدين موقوف على ثبوت

الشرع فلو توقف ثبوت صفة الكلام على الاجماع لزم توقفه على الشرع
مع ان الشرع على قاله فى التلويح موقوف على الكلام قال الاستاد وثبوت الشرع
يتوقف على الكلام اللفظى وما يتوقف على الشرع ثبوت الكلام النفسى
فلا دور وهو معنى التحمل وهو التكلم اى الاتصاف بالكلام فعلى هذا
يكون المراد من قيام الماخذ الاتصاف بالاتصاف لان القيام حقيقة
من خواص الصفة الموجودة والاتصاف بالكلام امر عقلى لا عينى وقوله
قيامه يستلزم وذلك لان الاتصاف بالاتصاف بوصف يستلزم الاتصاف
بالوصف قطعا فى الشرح بان لا يريد فى نفسه التكلم اى بان لا يوجد فيه
ارادة من شانها بتعلق صفة الكلام او بان يوجد صفة الارادة ولا تتعلق
الى تعلق الكلام فى شى من الازمنة والظاهر الاول تامل فى الشرح يعنى انه
صفة واحدة اه اى لا تكثر بالذات فيها بان يكون الكلام مجموع الامر
المعنوى والنهى والخبر المعنويين بل التكثر بالذات فى تعلقاتها وبتكثرها
يتكثر الصفة الى الخبر المعنوى والامر والنهى المعنويين وينقسم اليها
بالانقسام الاعتبارى وقوله فان قيل اه معارضة على كون الكلام صفة
واحدة فى حد نفسها واقسام من الكلام المعنوى بان يكون جنسا لها
او نوعا فلا يكون الموجود كلاما معنويا واحدا شخصيا فذيا يصير
امرا ونهيا وخبرا عند تكثر تعلقاته بل الموجود الامر والنهى والخبر

ومطلق الكلام المعنوى امر مشترك لا يوجد بدون اقسامه والمعارضة
فيلس الستنائى لكن ذكر وضع المنتج المقدم منه فقوله قلنا ممنوع اه
منع لوضعه اى لا نسلم ان الخبر المعنوى والامر والنهى المعنوين امور
متمايزة فى انفسها واقسام حقيقة من الكلام المعنوى حتى يلزم
عدم وجدة الكلام المعنوى الموجود لم لا يجوز ان يكون هذه الثلث
امورا غير متمايزة فى نفس الامر ويكون الكلام المعنوى شخصا واحدا
لا تعدد فيه فى الازل لا بالذات ولا بالاعتبار ويحدث فيما لا يزال
اى الاستقبال تعلقاته فبحسبها يصير امرا معنويا ونهيا معنويا
وهذا التقرير احسن من توجيه بعض الافاضل تامل واعترض
على ما ليس بحادث لا مجال لهذا الاعتراض بعد توجيه جواب الشارح
على وجه وجه فى الشرح ورد اه حاصل الترديد فى قوله لان حاصل
الامر اخبار اه بانه ان اردت اتحاد المدلول الوضعى للامر والخبر فهو
باطل بديهة وان اردت الاستلزام فهو لا يوجب الاتحاد
بخلاف الكلام اى يكون الامر من حيث هو امر كلاما لان الامر كلام
مخصوص ولا يصدق انه اى لا يصدق ان زيدا من حيث
هو عالم زيد من حيث هو كاتب فى الشرح ومن اقوى شبه المعتزلة
انكم متفقون اه هذا معارضة الزائية بثلث مقدمات احديها

ان المعنى

ان المعنى الحقيقى للقران ذلك المنقول كما هو مسلم وثانيها استلزام هذا كونه
مكتوبا وثالثها استلزام هذا كونه حادثا والمقدمة الثانية والثالثة بديهيتان
لا يقبل شئ منهما المنع فالجواب عن هذه المعارضة لا ينافى لا يمتنع كون
ان يكون المعنى الحقيقى ومدلول الوضعى للقران ذلك المنقول مسلما
متفقا عليه عند الاشاعرة اذا عرفت هذا فاعلم ان فى كون ماذكره
المص جوابا عن هذا او اشارة اليه نوع خفاء كما لا يخفى بل الجواب ماذكره
الشارح بقوله ولما كان دليل الاحكام اه وعليك التامل بالاستقامة
وقوله وصور الحروف الدالة عليه يشعر بكون الصور والاشكال دالة بالذات
على المعنى ولذا قال فيما بعد ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف
الدالة عليه وقوله ولا فى القلوب اختاره على قوله ولا فى الخيال لعدم
قول اهل السنة بالحواس الباطنة يرد عليه ان هذا جواب اخر اه نظر
المحشى الى ان هذا الكلام فقط اى قول الشارح يراد به اه فظن ان جواب
الشارح بمنع توصيف المعنى النفسى باوصاف المحدثات والقول بان
التوصيف للنظم المؤلف ولم ينظر الى قوله السابق من بيان ان للقران
وجودات اربعة فانه لو كان جواب الشارح بمنع توصيف المعنى النفسى
باوصاف المحدثات والقول بان التوصيف للنظم المؤلف الى هنا
على هذا الوجه لزم ان يكون التعرض الى وجود الكلام النفسى فى العبارة

لغوا في بسط الجواب فالتيام السياق بالسياق انما يكون بان
يوجه كلام الشارح ويقدر عند قوله يراد به الالفاظ المنطوقة قوله
ويوصف الكلام النفسي مجازا وكذا عند قوله او المخيلة وقوله او الاشكال
المنقوشة تامل في الشرح وايضا المعجز المتحدي به اى الذي كان به
دعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثله وهذا معارضة كالاول على
كون لفظ كلام الله مجازا في النظم المتلو وصورة المعارضة ان يقال
اذا كان المعجز المتحدي به كلام الله حقيقة وكان الاعجاز والتحدي بالكلام
غير متصور الا في النظم لا في المعنى النفسي لم يكن لفظ كلام الله مجازا في
النظم لكن المقدم واقع بجزئيه اما الاول فظ واما الثاني فلان العرب لم
يقصد المعارضة باتيان صفة قديمة مثل صفة الله تعالى ولم يكن
ذلك القصد منهم بل قصدوا المعارضة بما في قدرتهم من ترتيب الالفاظ
العجيبة وقصد معان دقيقة زائدة فاذا لم يقصدوا ذلك ولم يكن لهم
لم يقع تعجيزهم ودعوة اتيانهم المثل منهم الا بالنظم المتلو وهذا معنى
قوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة ومبنى المعارضة كما ترى ان الكلام
صفة واحدة شخصية قديمة كما هو مسلم الاشاعرة ومذكور من لسانهم
صراحة من غير نظر الى ما لزم من قول الاشاعرة بكون الكلام النفسي مدلولا
للفظي وهو ان يكون الكلام النفسي معاني متناسقة مدلولة للفظي وان

المعجز

المعجز المتحدى به ما هو مدلول حقيقة للفظ كلام الله وانه على تقدير كون
المدلول حقيقة لهذا اللفظ الصفة القديمة بالشخص لا يمكن التحدى بالكلام
حقيقة لان ما به التحدى ما قصد اتيان مثله ولم يقصد العرب اتيان صفة
قديمة وهذه المقدمات مسلمة عند الاشاعرة فالمعارضة بمقدماتهم فهم لا يخ
اما ان يفتحوا الباب ويقولوا الكلام النفسى معان متناسقة يمكن دعوة العرب
لاتيان مثل من المعانى المرتبة على وجه البلاغة فلا يضر هذا المعارض اذ مقصوده
ان لفظ كلام الله مجازا فى النظم لكن المقدم وحقيقة فى معنى واحد شخصى قديم
كما هو مسلمكم وصريح كلامكم ينافى كون التحدى بالكلام حقيقة فلا يجتمع قولكم
بكون الامر الواحد الشخصى القديم كلاما حقيقة مع كون التحدى بالكلام حقيقة
كما هو مسلم عندكم وعند غيركم فيلزمكم ان يكونوا فارغين عن القول بكون الكلام
حقيقة ذلك الامر الواحد الشخص فقط الذى لا تعدد فيه بل فى تعلقاته اولا
يفتحوا فيلزم لهم التجاوز عن المجازية والحاصل ان الجواب عن المعارضة
يمنع عدم وقوع معارضة العرب بالكلام النفسى وعدم وقوع التحدى به
مستندا بان الكلام النفسى معان متناسقة يمكن للعرب اتيان معان متناسقة
مثله لا يضر للمعارض اذ لم يقل انه على تقدير كون الكلام النفسى معانى
مترتبة على وجه بلمنع لا يتصور المعارضة فيه حتى يرد المنع بل قال
انه على تقدير كون الكلام النفسى صفة واحدة شخصية قديمة لا يتصور

المعارضة فيه والمنع على هذا مكابرة لا يلتفت اليه وبما ذكرنا من توضيح
الكلام المقام يندفع ما اورده بعض الافاضل في حواشيه بقوله وفيه بحث
اه وهذا جهة الاعتذار مني في تطويل الكلام في الشرح قلنا تحقيق اه هذا
منع لمبنى المعارضتين اى تجويز الاشاعرة مجازية لفظ كلام في النظم بتجويز ان يكون
مرادهم الوضع باعتبار العلاقة   قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا
اى اعتباره في وضع لفظ كلام الله بازاء النظم المؤلف يشعر بان يكون
منقولا من المعنى النفسي وحال الالفاظ المنقولة ان يكون استعمالها في
اصل المعنى بطريق المجاز فلا يوجد على هذا التوجيه كونه حقيقة في كلا
المعنيين ومشتركا بينهما والجواب ما افاده بعض الافاضل في حواشيه
على الشرح   وجوابه ان النقل اه قد عرفت منا ان القائل لم يرد ان اعتبار
العلاقة مطلقا بين المعنيين يشعر بالنقل حتى يرد عليه ان اعتبار العلاقة
يوجد بان يكون اللفظ مجازا ولا يشعر بالنقل بل اراد ان اعتبارها في
الوضع يشعر ولا وضع في المجاز فلا يعتبر علاقة مع الوضع فعلى هذا يضمحل
الجواب   وقد يجاب اه اى لا نسلم ان اعتبار العلاقة يشعر بالنقل لم لا
يجوز انه لا يقتضي التأخر في الوضع فلا يشعر   وفيه ان اثبات اه قد عرفت
ان طريق الجواب المنع لا الاثبات في الشرح وذهب بعض المحققين
اه ما ذكره بعض المحققين كلام سندى لا استدلالي فانه لما لزم

محذورات من كون الكلام النفسي عبارة عن المعنى القايم به تعالى المغاير
للالفاظ ومن كون لفظ كلام الله حقيقة في المعنى مجازا في اللفظ على ما
فهمه المتاخرون من كلام الشيخ الاشعرى منع صاحب المواقف كون مراد
الشيخ ذلك وجواز ان يكون مراده هذا في الشرح ومرادهم ان القران اسم
للفظ والمعنى اه عبارة بعض المحققين هكذا والكلام النفسي امر شامل
للفظ والمعنى جميعا انتهى لكن لما اوهم هذه العبارة الاشتراك
المعنوى غيرها الشارح الى ان يقول اسم اه تعيينا للاشتراك اللفظي
فمآل كلام بعض المحققين انه يجوز ان يقوم بذاته تعالى الفاظ قايمة
كالمعنى القايم به ويطلق لفظ الكلام النفسي عليهما بالاشتراك
وان كان اسما للنوع القايم اه اجاب بعض الافاضل باختيار هذا
الشق اقول لنا في هذا الجواب شبهة وهي ان الحروف التي يتركب منها
الالفاظ والكلمات ويتشعب منها اللغات تسعة وعشرون حرفا وكل
واحد منها اما مثل الاخر ومشترك معه في تمام الماهية او لكل منها ما
هية نوعية فاذا اجتمعت هذه الحروف بهيئات مختلفة وترتيبات
متعددة يكون تمام ماهية هذه المجتمعات مجموع ماهيات الحروف
على التقدير الثاني او ماهية واحدة على التقدير الاول مثلا اذا اجتمع
في هذا الجسم سواد وحمرة على ترتيب مخصوص وفي ذلك الجسم سواد

اخر وحمرة اخرى على نحو اخر من الترتيب فماهية ما فى الجسم بهذا وماهية ما فى ذلك
الجسم مجموع ماهيتى السواد والبياض فاذا كان لفظ كلام الله اسما موضوعا
للنوع الذى هو تمام ماهية النظم القايم بالله تعالى وما يقرؤه زيد وما يقرؤه
عمرو يلزم ان يكون كل مركب من الحروف على اى ترتيب كان فردا للمعنى الموضوع
له للفظ كلام الله وهو محال فان قلت لا شك ان سورة الفاتحة مثلا مركبة
من حروف متعددة ممتازة عن ساير المركبات من هذه الحروف بهياتها
الاجتماعية المخصوصة فلا نسلم ان يكون حقيقة القران ونوعه مجموع الحروف
فقط بل يكون مجموع هذه الحقيقة ومطلق الترتيب والهيئة الواقعة فيما
تقرؤه الناس قلت فمفهوم الترتيب انما يدخل فى ماهية هذا النظم
بان يدخل الترتيب المخصوص فيه وجزء الموجود موجود ليكون ذلك
الترتيب المخصوص موجودا وهو غير جايز للزوم قيام المعنى الموجود
بالمعنى الموجود لان الاتفاق على ان الترتيب الحاصل من اجتماع الاجزاء
عارض لها فاذا لم يجز دخول هذا الترتيب المخصوص لم يجز دخول مطلق
الترتيب فى ماهية النظم فلزم كون حقيقة القران ونوعه مجموع الحروف
فقط ولا تخلص الا بما افاد فى الاستاد ابن الكمال سلمه الله من ان المراد
بالنوع النوع اللغوى كالرجل لا الاصطلاحى المنطقى فلا يلزم من كون
المعنى الموضوع له لفظ كلام الله النوع الشامل لكل ما يقرؤه كون

ذلك

ذلك المعنى المجموع حقايق الحروف فيصح نفيه عنه فلا يخفى عليه الفرق
بين معنى المجازى الذى هو ليس بفرد للمعنى الموضوع له كذات الرجل
الشجاع بالنسبة الى لفظ الاسد وبين المعنى المجازى الذى هو فرد له كذات
الانسان بالنسبة الى لفظ الانسان الموضوع للماهية فطعن فى الكاتبي صحة
النفى كما فى الاول وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما اه هو وضع لفظ واحد لكل واحد من الاشياء المتعددة لا باوضاع
متعددة بل بوضع واحد بان يلاحظ الواضع اشياء كثيرة بعنوان
على الاجمال ويقول وضعت هذا اللفظ بازاء كل ما صدق عليه هذا
المفهوم ولما كان الوضع المحتمل اربعة ابطل ثلثة منها وعين الرابع
فلفظ القران اذا كان موضوعا لشخص قايم به تعالى يكون الوضع خاصا
والموضوع له خاصا واذا كان موضوعا للنوع يكون الوضع خاصا
والموضوع له عاما واذا كان موضوعا للشخص القايم به تعالى وللاشخاص
القايمة بكل من يقرؤه بوضع واحد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
فى الشرح ازلية لوجوه اقول الدعوى ههنا ازلية وجود التكوين
فى نفسه اى عدم مسبوقية وجوده المحمولى بالعدم لا ازلية ثبوته
الرابطى وان استلزم ادعاء الازلية فى الوجود المحمولى ادعاء الازلية فى
الوجود الرابطى فالاول ادعى قصدا والثانى ضمنا وما على الدليل الثانى

قياس بطريق الخلف وصورة الدليل الاول ان يقال لو كان التكوين
حادثا لزم قيام الحوادث الموجودة به تعالى واللازم بط فثبت انه
غير حادث واذا لم يكن حادثا يكون ازلى الوجود وابتناء هذا الدليل
على وجود التكوين فى صورة الخلف وصورة الدليل الثانى ان يقال اذا
وصف الله تعالى نفسه فى كلامه الازلى بانه الخالق ولم يكن خالقا فى الازل
اى يوجد فى الازل صفة التخليق له لزم الكذب لكن ذلك محال فى حقه تعالى
وابتناء هذا الدليل على وجود التكوين فى الملازمة اذ لو تحقق
ان التكوين موجود لا يمتنع كونه صفة قبل الوجود كما هو حال
الصفات الموجودة فاذا لم يوجد فى الازل يلزم ان لا يثبت له تعالى فى
الازل فيلزم الكذب وهذا هو وجه ما سيأتى من الشارح من
ان مبنى الادلة كون التكوين صفة موجودة وقول المحشى من انه لا ابتناء
فى هذا الدليل فمبنى على ظن ان يكون معنى قول الشارح فلو لم يكن فى
الازل خالقا انه لو لم يتصف فى الازل بالتخليق وانت تعلم انه حينئذ
لا يثبت بالدليل الازلية الثبوت الرابطى للتكوين لا ازليته وجوده
المحمولى والمدعى هو الثانى فتقرير الدليل ما سبق منا وصورة الدليل
الثالث انه لو كان التكوين حادثا يلزم احد الامرين اما الحدوث
بالتكوين او بدونه واللازم مستحيل فاذا لم يكن حادثا يلزم الازلية

وصورة

62

وصورة الرابع انه لو كان حادثا لزم اما حدوثه فى نفسه او فى غيره
وكل منهما محال فاذا كان غير حادث يتعين الازلية والابتناء فى هذين
الدليلين فى صورة الخلف كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ان صورة الد
ليل الاول والرابع ليستا متحدتين وجوابه انه مردود اى ليس
رد هذا السؤال على تقدير وروده لما سيجئ حتى يلزم الاتحاد بل
ببطلان قيام صفة الشئ بغيره ويرد عليه ان لزوم جواز الشرعى
اه ذكره بعض الافاضل من قوله لا شك فى بطلانه مسلم على تقدير
ان يراد البطلان الشرعى لكن الكلام فى لزوم الجواز الشرعى وغير مسلم
على تقدير ان يراد البطلان العقلى تامل وقد اشرنا الى ماله وعليه
اى فيما سبق فى كون بقاء البقاء عين البقاء ويمكن ان يقال
نفس التكوين اه قال الوالد المحقق فيه ان جمهور العقلاء متفقون على
ان الشئ الموصوف بصفة موجودة حادثة لا يكون موصوفا
بتلك الصفة قبل كونها موجودة فان المتصف بالسواد الحادث
مثلا لا يكون اسود قبل حدوث السواد والانكار به مكابرة
فلو كان وجود التكوين فى ذات الواجب متصفا بالتكوين قبل
حدوثه كانه اراد ما علا الثانى قد عرفت تحقيق الكلام فلا يلتفت
الى وساوس الاوهام ويخطر بالبال اه فهم من كلام الشارح

ان يقول انه لا دليل على كون مبداء التخليق مطلقا غير القدرة
والارادة فقصد اثبات ذلك بان البديهة العقلية حاكمة بان للذات
امرا زايدا به جرطبة يرتبط بالمفعول ويوجد في الموجب ولما ظهر
بمجرد وجود ذلك كونه في المختار غير القدرة والارادة ترقي في الكلام
وقال بل نقول اه ونحن نقول لم يقل الشارح بانه لا دليل على كون
مبداء تخليق الفاعل المختار سواء كان تخليقه لصفاته او للحوادث
غير قدرته وارادته بل قال لا دليل على كون مبداء تخليق العالم و
ايجاده مغاير للقدرة والارادة وذلك لان القائلين بالتكوين
قالوا تكوين الله للعالم صفة موجودة مبداء للتخليق والايجاد له
تعلقا على وفق تعلق الارادة الا يرى الى انهم عبروا عن التكوين بالاحداث الى انهم صح
والاخراج المعدوم من العدم الى الوجود وكل ذلك مشعر شيخ ارادوا
بالتكوين مبداء تخليق العالم وقالوا مبداء تخليق العالم صفة مغايرة
للقدرة والارادة وتعرض الشارح لبيان الى ما ادعوه فقوله في بحط
بالبال الى قوله بل نقول لا يثبت به ان مبداء ايجاد العالم صفة مغايرة
للقدرة والارادة اذا كان الفاعل مختارا وحصول معنى زائد في
الموجب لا يقتضي ذلك وقوله بل نقول وان اثبت ان للفاعل المختار مبداء
تخليق لصفاته غير القدرة والارادة لكن هذا مع عدم ضرره للشارح

لا يثبت

لا يثبت كون ذلك المبداء صفة مسماة بالتكوين بل يجوز ان يكون ذلك
المبداء ذاتا كما ذكره بعض الافاضل فقوله فكيف لا يكون صفة اخرى
محل كلام وعليك الاختيار وحاصله منع الملازمة لما كانت
الملازمة مدللة بدليل قدم عليها اهتماما وهو قوله لا يتصور بدون
المكون رجع منع الملازمة الى الدليل والمستدل على الملازمة اما ان يسلم
كون التكوين اضافيا ويبني عليه عدم وجوده بدون المكون او لا يسلم
ولا يبني فعلى الاول يمنع المانع دليل الملازمة ومبناه ويتضمن منع الدليل
بلا تعرض للمبنى او بتسليم له حتى يكون منعه مكابرة وتسليم المستدل كونه
من الاضافيات واعتقاده بكونه كذا لا يقتضي بداهة كونه من الاضافيات
حتى يمكن منع الملازمة وعلى الثاني يمنع الملازمة فقط وخلاصة المنع
انا لا نسلم عدم امكان وجود التكوين بدون المكون لم لا يجوز ان يكون
التكوين قديما غير اضافة والمكون حادثا لكونه متعلقا في الوجود
بالغير ولكون المتعلق بالغير فيه حادثا هذا توجيه كلام المحشي اقول
فيه نظر لان قول الشارح وبمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث
بهذا المعنى بجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه
صريح في انه منع مع السند فلو صح هذا التوجيه لكان المنع منعا للسند
كما لا يخفى قال الاستاد الوالد لو كان حاصل الجواب منع الملازمة

لزم ان يكون ماذكر فيه من قوله ان القول بتعلق وجود المكون اه سندا
اخص اذ فيه من قوله ان القول سندا اخر وهو انه يجوز ان يكون التكوين
قديما ويكون تعلقه حادثا فيكون المكون حادثا وح يكون قول الشارح
ففيه نظر كلاما على السند الاخص وهو غير مسموع بل حاصل الجواب
معارضة الزامية فى المقدمة القائل بانه لو كان التكوين قديما لزم
قدم المكون تقريرها انه كما ان عندكم دليلا على ان قدم التكوين يستلزم
قدم المكون كذلك عندنا دليل على ان قدم التكوين يستلزم حدوث المكون
لانكم قائلون بان وجود المكون يتعلق بالتكوين ويتوقف عليه والقول
بتعلق وجود المكون بالتكوين ويتوقف عليه قول بحدوثه فلو كان
التكوين قديما لزم ان يكون المكون حادثا ولیس بشئ اه اقول
هذا انما يقتضى كون ماذكر مجابا على هذا التوجيه لا عدم كون المراد منه
هذا التوجيه وانما يقتضى ذلك ان لو اورد على طريق الابقاء بلا تعرض
الى جوابه ويمكن ان يقال نظر المحشى الى انه على هذا التوجيه يكون
فساد السوال ابين دون التوجيه الذى افاده وبعض الشراحين من
بعض ع انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا اى يجوز ان يكون الجواب
بقوله وتحقيق ما يقال الزاميا للنافين للتكوين فلا يكون الترديد
فيها اذ للمجيب ح ان يذهب الى المحتملات الباطلة ويردد فيها حتى

تحصل

يحصل الالزام اقول جعل الشارح حاصل جواب المص المنع كما
يجئ من قوله والحاصل انا لا نسلم اه وجعله جواب المص تحقيق ما يقال
ومآله يابى عن كون الجواب بطريق الالزام نوع اباء الا ترى قول الشارح
فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون فانه كلام تجويزى لا اثباتى
تامل من تتمة الجواب اه اى معارضة بعد المنع دالة على خلاف
مدعى القائل بحدوث التكوين وهو بطلان حدوثه وكونه اضافة
تقريرها انه لو كان التكوين حادثا واضافة لم يكن غير المكون لكن
غيره اما الملازمة فلانه تقدير كونه اضافة يمتنع انفكاك التكوين
عن المكون وامتناع انفكاكه عن المكون يستلزم عدم الغيرية بينهما
فثبت الملازمة واما وقوع نقيض التالى فلصحة الانفكاك بينهما وقوله
لامتناع انفكاكه له معنيان احدهما ماذكرناه وهو الظاهر المتبادر وثانيهما
ان يقال انه على تقدير كونه اضافة يمتنع انفكاك كل من التكوين والمكون
عن الاخر واذا كان كذلك لم يكن غيرا وهذا خلاف الصحيح بلا قرينة
وعلى التالى لا يرد ماذكره بقوله على ان عدم الغيرية اه الا انه نظر الى جانب
الراجح فرده تامل وليس بشئ اه منع على دليل استثناء نقيض
التالى اى على قوله لصحة الانفكاك بينهما بالترديد اى ان اردت صحة
انفكاك التكوين عن المكون فممنوع عند الخصم وان اردت صحة انفكاك

المكون عن التكوين فسلم لكن صحة هذا الانفكاك حاصلة على تقدير
كون التكوين اضافة فلا يثبت بها الغيرية بينهما والظاهر ان الترديد
توسيع للدايرة لان الشق الاول مقرر كما ترى على ان عدم
الغيرية اى دليل الملازمة ليس بقايم عليها لان استلزام كون التكوين
اضافة لزوم التكوين للمكون وامتناع انفكاكه عن المكون وان
كان مقررا لكن استلزام لزوم التكوين للمكون عدم المغايرة بينهما
غير مقرر الا ترى ان العرض يمتنع انفكاكه عن المحل ولا يلزم عدم
المغايرة بينهما ولو سلم لم يكن غيرا اى لو سلم كون التكوين فعلا
لكن لا نسلم كون كل فعل مغايرا للمفعول بمعنى كونه جايز الانفكاك
لجواز كون بعض الفعل غير مغاير لامتناع انفكاكه ويكون التكوين
من هذا القبيل اقول هذا المنع على ان يكون لفظ الغير في قول المص
وهو غير المكون بمعناه الاصطلاحي واما على تقدير كونه بالمعنى
الاصلي وهو خلاف النفسية وان يكون قول المص جوابا عن كلام
الاشعري يكون منع عدم النفسية بين الفعل والمفعول مصادفا للبداهة
وانت تعلم ان ظن المص ان يقول الاشعري بنفسية التكوين مع المكون
فقوله وهو غير المكون معناه انه ليس عينه وقول الشارح لان الفعل
يغاير المفعول معناه انه لا عينية بينهما فعلى هذا يكون المنع

بانه

بانه لا نسلم عدم النفسية مكابرة وبانه لا نسلم الغيرية بمعنى جواز الانفكاك
منعا لما لم يدعيه الشارح وان شئت انضاح المقال واندفاع هذا
الاشكال فحوق ... نحونا فنقول لما ظن المص ما ظنه من كلام الاشاعرة
في عينية التكوين مع المكون وبنى عليه كلامه من المعارضة قصد المانع
منع ذلك المبنى اى لا نسلم ان الاشعري قال بنفسية التكوين مع المكون لم لا
يجوز ان يريد عدم المغايرة بمعنى جواز الانفكاك فان اردت المعارضة
على هذا الكلام وقلت بين التكوين والمكون مغايرة بمعنى جواز الانفكاك
لان التكوين فعل وكل فعل مغاير للمفعول وجاز انفكاكه عنه نقول
في كبرى القياس لا نسلم كل فعل مغاير للمفعول وجاز انفكاكه عنه لم لا يجوز
ان يكون بعض الافعال غير منفك عن المفعول ويكون التكوين
من هذا القبيل وعلى هذا التوجيه لا يكون المنع مكابرة ولا منعا لما لم
يدعيه الشارح هذا الجواب غير جواب الشارح لان جواب الشارح
منع المبنى اى ان يريد الاشعري النفسية بتجويز ان يريد بالعينية عدم
التمايز في الوجود الخارجي وهذا الجواب على ما افدناك منع المبنى بتجويز
ان يريد الاشعري بالعينية عدم جواز الانفكاك وبين الجوابين فرق
ظاهر وقوله ولو سلم لكان غير الفاعل اه بمعنى كيف نسلم فيكون نقضا
اجماليا بعد المنع اى كيف نسلم الغيرية بين كل فعل ومفعول وهي

وهى مستلزمة لغيرية الذات للتكوين وبط وفى هذه الملازمة
نظر لا يخفى وقوله وجوابه ان الكلام الزامى اه محصول ماذكره
انا لما ابطلنا مذهب القائلين بعينية التكوين فعل وكل فعل
مغاير للمفعول كان ابطالنا الزاميا لان مسلمة ان يكون التكوين
فعلا وان يكون التكوين صفة غير حقيقة مغايرة للذات ومنفكة
عنها فلا يقدر القائل على ان لا يسلم دليلنا ويورد علينا نقضا
بعد المنع ويقول لو كان غير المكون لكان غير الفاعل لكن التالى
بط لان التالى ليس بط عنده وفيه بحث لانه يجوز ان يكون كلام القائل
ايضا الزاميا فان التالى بط عندنا ويحتمل ان يريد المحشى ان القائل
لما سلم ماذكر لا يقدر على المنع بان يقول لا نسلم ان التكوين فعل وقوله
ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل اه اى المبداء فلا يرد قول القائل
التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه وهذا جواب لطيف ليس فيه
شمة ضعف وقوله وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول وذلك
الجواب ماذكره فى الحاشية السابقة من قوله على ان عدم الغيرية
يكفيه للزوم اى لا نسلم ان امتناع انفكاك التكوين عن المكون ولزومه
له يقتضى عدم الغيرية بينهما ولا يشتبه عليك ان هذا المنع انما يتمشى
ان لو كان قوله لم يكن غير الامتناع انفكاكه دعوى ودليلا واذا كان

منعا

منعا مع السند كما سبق منا توضيحه فلا وقوله بل الكلام ايضا اه اى
خرج من قوله سابقا والصفة مع الذات الجواب عن التسليم الثانى
بقوله الملازمة ومنع بطلان اللازم اى سلمنا انه لو كان التكوين
غير المكون لكان ايضا غير الفاعل لكن لا نسلم استحالته وانما يستحيل ان
لو كان التكوين صفة قديمة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون اضافة
حادثة مغايرة للذات اقول الظاهر ان هذا المنع يكون من جانب
القائلين بغيرية التكوين وهو عندهم قديم فلا يمكنهم المنع والسند
فان قال المحشى لا مذهب للمانع قلنا فيبطل قولك وجوابه ان
الكلام الزامى اه فالحق فى الجواب عن التسليم الثانى بمنع ملازمته كما سبق
منا واذا رأيت ماكتبناه فى هذا المقام علمت ان المحشى لم يسمنك من جوع
ولم يرشدك نحو المرام فخذ ما اتيت من مواهب الوهاب انه مفتح الابواب
وكاشف الالباب اذ العالم حادث اى فى نفس الامر بدون ملاحظة
القدم على تقدير كون التكوين فى نفس المكون بان يلاحظه
لزوم قدم العالم اى من كون التكوين نفس المكون لانه قديم
بدون التكوين بخلاف العالم فانه قديم بالتكوين الذى هو نفسه
فى الشرع فى العقل اه قال فى شرح المواقف نقلا عن الآمدى ان
اهل السنة قالوا بجواز رؤية الله عقلا والمعتزلة قالوا بامتناعها

عقلا اقول الظاهر انه لم يرد بامتناعها عقلا حكم العقل ببداهته بامتناع
الرؤية في نفس الامر والا لما استدلوا عليه والحمل على ان يكون دليلهم
تنبيها خلاف الظاهر بل لا نقل عنهم ذلك بل مرادهم ان الرؤية ممتنعة
عقلا مع الدليل على الامتناع اى ممتنعة في نفس الامر وعليه دليل فبقرينة
المقابلة يكون المراد من جواز الرؤية عقلا ان العقل يجوزها مع الدليل
على الجواز اى يحكم العقل بالجواز في نفس الامر مع الدليل فيكون مآل
مدعانا انها جائزة في نفس الامر ومدعاهم انها ممتنعة في نفس الامر
وايضا سياق الادلة قرينة على ان المدعا الجواز في نفس الامر الا يرى
ان صاحب المواقف قال الادلة الدالة على وقوع الرؤية دالة على
جوازها ولا يخفى ان دلالة ادلة الوقوع على الجواز في نفس الامر دلالة
على التجويز العقلي فبهذا ظهر ان الفريقين مشتركان في تجويز العقل
مع قطع النظر عن البرهان لكن وجد المعتزلة دليلا على الامتناع
فقالوا يمتنع عقلا واهل السنة لم يجدوا دليلا في شرح المواقف كون
محل النزاع الامكان الذهني فان اراد بالامكان الذهني تجويز العقل
مع قطع النظر عن البرهان فهذا مشترك بين الفريقين لا شبهة فيه
وليس ذلك مرادا من شرح المواقف كما ذكرنا وان اراد بالامكان الذهني
تجويز العقل مع البرهان على الجواز في نفس الامر وقد عرفت مآل ذلك

لا ينذفع

لا يندفع به قول المحشي لان المتبادر من قول المحشي لم يحكم بامتناع رؤيته
ما لم تقم برهان اه ان يكون المراد التجويز العقلي مع قطع النظر عن البرهان
فقال المحشي بناء على تبادر ذلك ليس الامكان الذهني بذلك المعنى محلا
للنزاع فلا بد من تحقيق مرام الشارح حتى يظهر جلية الحال فنقول وبالله
التوفيق المعتزلة واهل السنة تنازعوا من اول الامر في ان رؤية
الله بحاسة البصر جائزة في نفس الامر ام لا واهل السنة قالوا بجوازها
بلا تأثير حاسة ولا اتصال شعاع الى غير ذلك من لوازم الجسمانيات وقالوا
بوقوعها ايضا فلهم دعويان يفصح عن ذلك عبارة شرح المواقف
فساقوا اولا دليلا على الجواز وثانيا على الوقوع والمص ادعى ههنا وقوعها
نظرا الى ان ادلة الوقوع اولا على الجواز يثبت هذا عند ثبوت ذلك فالمدعى
ههنا هو قوله واجبة بالنقل اه والتجويز العقلي ليس بداخل في الدعوى
الا انه ذكره قصدا الى بيان المدعى الذي يدعيه ليس ببعيد عند العقل بل
حال خلوه عن وساوس الاوهام والالفة بالمحسوسات يجوز ذلك ففي ذلك
نوع ترويج للمدعى ولعدم دخول الجواز العقلي في المدعى لم يتعرض له الشارح صح
في الاستدلال بل ادعى فيه الضرورة بقوله وهذا القدر ضروري
ثم استدل اولا على ما ادعاه عند نفسه اى الجواز في نفس الامر وثانيا على
الوقوع عند قول المص واجبة بالنقل فلا يرد كلام المحشي هذا كله بالنظر

الى الشرح الشارح ولو وجهنا قول الشارح المص جايزة في العقل
بما وجهنا به كلام الآمدي الذي نقله الشريف في شرح المواقف تخلصنا
عن مؤنات كثيرة مع انه يكون كلام المص دعوى الجواز في نفس الامر
دعوى الوقوع هذا ما عندي في هذا المقام ولعل الانسان غير خال
عن الزلل والنسيان والله المستعان وعليه التكلان   يجوز ان يشترط
بشئ من خواص الممكن اه اقول يرد عليه ان صحة الرؤية عبارة عن عدم
ضرورة ثبوت وصف الرؤية له تعالى وعدم ضرورة انتفائه عنه
وضرورة ثبوت وصف وضرورة انتفائه وان جاز ان تكونا
ناشيتين عن ذات الموصوف وعن غيره ولذا وقع تقسيم الوجوب
والامتناع الى ما بالذات وما بالغير الا ان عدم ضرورة ثبوت الوصف
وانتفائه لا يستند الا الى الموصوف بلا شرط وانتفاء مانع ولذا لم
يقولوا بالامكان بالغير فلا يصح ان يكون علة صحة الرؤية احد الامور
العامة مع شرط من خواص الممكن نعم يرد عليه انه ما وجه الترديد بان
علة صحة مرئية الجوهر والعرض اما الوجود او الامكان مع ان نفس
الجوهر والعرض متعينة للعلية بناء على ما ذكر فان قلت الترديد
على ان يراد بالعلة المتعلق كما سياتي قلت فما الفساد في ان يكون
احد الامور العامة متعلقا بشرط شئ فان قلت المتعلق يجب

ان يكون وجوديا قلت فيعود الاشكال بان وجه الترديد ما هو
الا ان التاثير صفة اثبات قال الاستاذ الفاضل هذا بناء على ذهب
اليه صاحب المواقف في اوايل مباحث العلة والمعلول من ان عدم
المانع لا يكون جزءا من علة الوجود زاعما ان ما هو علة الوجود مؤثر
والعدم لا يكون مؤثرا ولا جزء مؤثر واحتمال كون العدم شرطا لا يرد
عليه واما قول الشارح ولا مدخل للعدم في العلية فليس يظهر منه ان يكون
معناه انه لا مدخل للعدم في العلية بمعنى التاثير حتى يرد عليه جواز كونه شرطا
بل يجوز ان يكون معناه انه لا مدخل للعدم في العلية بمعنى امكان كونه
متعلق الرؤية ولا يكون التعليل بان التاثير صفة اثبات جاريا فيه
لا منع الصحة المطلوبة لان هذا الامتناع غيري لا ينافي الامكان الذاتي
ولقول الشارح معنى آخر في الحواشي لبعض الافاضل   وهو لا يدفع
الاعتراض عن الطريق المذكور وذلك لان حاصل الطريق المذكور والاستدلال
المسطور ان صحة الرؤية مشتركة فلا بد له من علة مشتركة فالمنع المذكور
وهو لانم ان اشتراك المذكور المعلول يستلزم اشتراك العلة وارد على مقدمة
الدليل فلا يندفع عنها بان يقال ليس مرادنا بالعلة الا المتعلق وفيه نظر لان المنع
كما يندفع بابطال السند او باثبات المقدمة الممنوعة كذلك يندفع بان
يقال ليس مراد المستدل ما فهمته من ظاهره بل مراده معنى آخر فلا يرد كلامك

على كلامه تامل ويلزم الستدراك التعرض فيه انه يجوز ان يقصد زيادة
توضيح في بيان كون المرئي الهوية لان تحصول الاستدلال على ما افاده
المجيب ان يقال لا شك في ان في الجواهر والاعراض رؤية فلا بد لها من متعلق
مشترك فذلك المتعلق لا يكون امكانا ولا حدوثا فتعين انه هو الوجود والهوية
وهذه في الواجب كما في الممكن في الشرح والمعلق بالممكن ممكن اقول تصوير
الاستدلال ان يقال ان الله تعالى علق الرؤية في كلامه الصادق بالممكن
الذي هو استقرار الجبل والمعلق بالممكن في الكلام الصادق يجب ان يكون
ممكنا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه اذا كان التعليق الاخبار عن
وقوع المعلق حال وقوع المعلق به وكان صدق الاخبار بتقرر الوقوع
الاول عند الوقوع الثاني وكان ذلك التقرر لا يكون الا بكون المعلق ممكنا
كالمعلق به كان المعلق في الكلام الصادق بالممكن ممكنا ايضا لكن الممكن
المقدم واقع باجزائه الثلثة اما الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلان
المحال لا يقع على تقدير وقوع الممكن اي ممكن كان هذا وفيه نظر لانه لا نسلم
ان المحال لا يقع على تقدير وقوع ممكن ما لم لا يجوز ان يكون بين وقوع
المحال ووقوع الممكن تلازم فيكون لو وقع ذلك الممكن لوقع ذلك المحال
لكن ذلك لما اقتضى عدم وقوع نفيه اقتضى عدم وقوع ذلك الممكن فوقوع
نفيه ووقوع ومتنعا بذاته ليس بثابت ولو صح ما ذكره لزم ان لا يكون

لزوم

لزوم بين عدما صفات الله تعالى عن ذلك قدوسا وعلوا مع ان مذهب
الاشعري الايجاب بين الذات والصفات فعدم الواجب مقرر عند عدم الصفات
هذا ولو اول المحشي بقوله يرد عليه انه يصح ان يقال اذا دقق النظر فيه يرجع
الى ما ذكرناه واما توجيه ما ذكرناه بعض الافاضل كلام الشارح بانه لم يرد
ان المتعلق بالممكن يجب ان يكون ممكنا بل اراد ان استعمال اللغة تعليق
الممكن بالممكن فعلى هذا يكون المتبادر من الآية تعليق الرؤية بالتقرار
الجبل على ان يكون كل منهما ممكنا فالعدول عن الظاهر لا بد له من ضرورة
فاغماض العين عن قول الشارح والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة
مع انه مورد السوال كما عرفت فلا يفيد ما ذكره في معرض الجواب كما لا يخفى
على من جبل على الانصاف وعصم عن الاعتساف يرد عليه ان عدم مدح المعدوم
اه ظن بعض الافاضل ان المحشي ادعى ان عدم مدح المعدوم ليس لعدم
كون عدم الرؤية الممتنعة جهة مدح واستدل عليه بان المعدوم محل
لمعدن النقص فكونه ناقصا من سائر الجهات ينافي كونه ممدوحا بعدم
الرؤية واعترض عليه بان المدح من جهة لا ينافي النقصان من سائر
الجهات وبالعكس وليس الامر كما ظنه بل هو في مقام المنع وان شئت ظهور هذا
عندك فاستمع لما نتلو عليك وهو ان خلاصة الاستدلال ان يقال لو كان
رؤية الله ممتنعة لم يكن عدم رؤيته مدحا لكن عدم رؤيته مدح له

والمحشى ظن ان قول الشارح كالمعلوم اه دليل الملازمة بان يقال لو كان
علم رؤية الله الممتنع ملاحالة لكان علم رؤية المعلوم الممتنعة
ملاحالة لكن المعلوم لا يلتذ بعلم رؤيتها الممتنع ومآل كلام المحشى
منع الملازمة من دليل الملازمة اى لا نم ان كون علم رؤية الله الممتنع
ملاحالة يستلزم كون علم رؤية المعلوم الممتنع ملاحالة لجواز ان يكون
علم الرؤية الممتنع فى الاول ملاحالكونه معدن كل كمال ولا يكون فى الثانى
ملاحالكونه معدن النقصان فعلى هذا اين كلام بعض الافاضل والحق
فى الجواب ان يقال على ما افاده الاستاد الوالد المحقق من ان فى قول الشارح
اذ لو امتنعت لما حصل التلذذ بنفيها ملازمة بديهية وقوله كالمعلوم
تنبيه عليها فلا يقبل المنع ومن لم يتفطن على زيادة الكلام فقد شحن الاوراق
بما لا حاصل له   والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التلذذ على الاستاد
فيه انهم ادعوا البداهة فى خصوص قولهم لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل
التلذذ بنفيها ولم يدعوا ان امتناع الشئ مطلقا يمنع التلذذ بنفيه حتى
يرد عليه النقض فى الشرح واما الرؤية فى المنام اه هذا لا يصح على ما
ذهب اليه جمهور المتكلمين من ان الرؤيا خيال باطلة بل انما يصح على ما
ذهب اليه الاستاذ ابو اسحاق لكن الظاهر من اسلوب كلامه انها بالعين
والتفصيل فى شرح المواقف فى الاعراض النفسانية   واما الكسب

فيكفيه

فيكفيه قال سيد المحققين فى شرح المواقف المراد بكسبه اياه قال بتسبيه
مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل
فى وجوده سوى كونه محلا له فى الشرح ضرورة ان ايجاد الشئ اه اقول
هذا دعوى البداهة فى الملازمة وقد صرح بذلك فى شرح المواقف
حيث قال كما يشهد به البداهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه
باختياره لا بد ان يكون مقصودة معلومة له سهى كلامه وانت تعلم
ان لفظ لا بد من الفاظ البداهة فملازمة اهل السنة بديهية لا تقبل
المنع واما بطلان اللازم اى بطلان شعورنا بافعالنا على التفصيل
فقد ذكر له فى المواقف وجوه احدها انه لو كنا عالمين بتفاصيل افعالنا
لزم ان يعلم النائم والساهى بافعالهما الاختيارية لكنهما لا يشعران
بها فعلم انه ليس لنا علم بافعالنا الاختيارية واعترض عليه بانا لا نسلم عدم
شعور النائم والساهى بافعالهما الاختيارية لم لا يجوز ان يكون
له شعور ولا يكون له شعوره شعورا ولا يدوم شعوره والسند اخص
فابطاله غير مفيد كما ذكر فى موضعه وثانيها انه لو كنا نعلم بافعالنا على
التفصيل لزم ان نعلم حال المشى والحركة على البطوء الحركات والسكنات
الواقعة فى خلال الحركات بناء على ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فيكون
بطوء الحركات لتخلل السكنات لكن عدم شعورنا بتلك السكنات مقدر

بديهة فاللازم بديهى البطلان وثالثها الزامى بالنسبة الى بعض
المعتزلة القائلين بان الواقع بقدرة العبد الحركة وهى صفة موجبة
للمتحركية فنقول لو كان الفاعل مختارا عالما بتفاصيل فعله لزم ان
يعلم المتحرك تفصيل حركته مع ان اكثر العقلاء لا يعلمونها اذا عرفت
هذا فاعلم ان الدليل الثانى من ادلة بطلان التالى ملازمته وبطلان
لازمه بديهيتان صرح بذلك فى شرح المواقف فانظر اليه فلا يقبل
المنع بانا لا نسلم لزوم الشعور بالسكنات المتخللة ولا بطلان اللازم
بان يقال لا نسلم عدم شعورنا بتلك السكنات لان المنع يكون مصادما
للبديهة فلا يسمع وانت تعلم ان الشارح اختار فى دليل بطلان اللازم
الدليل الثانى كما ترى فلا يرد المنع على قوله بل لو سئل لم يعلم بانه لا نسلم انه
يلزم من عدم الشعور حال السؤال عدم الشعور سابقا لم لا يجوز
ان يحصل له علم حال المباشرة ولا يدوم ذلك العلم لان ذلك المنع يكون
على مقدمة بديهية عندهم فلا يسمع فلا يحتاج الى جواب المحشى بتقييد
الكلام وبما قرعناه سمعك ظهر عندك ان بعض الافاضل لم يات بشئ
فى هذا المقام كما لا يخفى على ذى ذهن نقاد فى الشرح لان الرضاء بالقضاء
واجب قوله هذا دليل الملازمة والمستدل بنى كلامه على عدم الفرق
بين القضاء والمقضى وعلى ظن ان الرضاء باحدهما هو الرضاء

بالاخر

الاخر كما يفصح عنه قول الشارح فى الجواب ان الكفر مقضى لا قضاء فحاصل
السوال ان يقال لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضاء به لكن اللازم باطل
اما المقدمة فلان الكفر حينئذ يكون قضاء والرضاء بالقضاء واجب
فيكون الرضاء بالكفر واجبا فالجواب منع كون الكفر قضاء لم لا يجوز
ان يكون مقضيا ولا يلزم من الرضاء بالقضاء الرضاء بالمقضى ومن
قرر الدليل بالبسط فى الكتاب وقال لا يفيد الجواب فقد بعد عن المرام
وقد لا يجامعه الى قوله فلا يجوز فى حقه تعالى اى ترك الاعراض على
العبد بانك لم فعلت كذا قد يكون بان يتعلق ارادة الله بفعله الحسن وقد
يكون بان لا يتعلق ارادة الله ولا بفعل العبد فلا يعترض الله تعالى عليه ولما
كان الكلام محلا لان يقال فعلى هذا يكون بالنسبة الى ايمان الكفار بمعنى عدم
الاعتراض عندنا كما كان عند المعتزلة فما الفرق اجاب بان الفرق حاصل
بانهم قالوا ايمان الكفرة مراد وقلنا ايمانهم ليس بمراد ولا يلزم تخلف المراد
عن تعلق الارادة تامل   ففيه نظر مر ذكره يرد عليه انه فرق بين
المورد السابق لهذا السوال وبين المورد هيهنا فان المورد الاول
بطلان العقاب لبعض الافعال وبطلان الثواب للبعض الاخر فرد المنع
بانه يجوز ان يعطى الثواب لبعض الافعال ويعاقب للبعض الاخر
لكون الثواب والعقاب تصرفا له فيما هو خالص حقه فلا يسئل

عن اللمية واما المورد ههنا فبطلان الاستحقاق بالبعض للثواب وبالبعض
للعقاب وهذا البطلان لازم بديهة على تقدير كون العباد مجبورين
فالمنع مكابرة لا يلتفت اليه في الشرح بعد تعميم علم الله تعالى وارادته
اقول هذا معارضة الزامية من جانب الجبرية على ما ادعوه اهل
السنة من ان افعال العباد بتعلق علم الله تعالى وارادته تقريرها انه لو
كان افعال العباد بتعلقهما يلزم الجبر لكن المقدم واقع عندكم اما
الملازمة فلان كلما كل ما يتعلق به العلم والارادة يجب ان كان وجودا
ويمتنع ان كان عدما فيكون فعل العبد واجبا فلا يقدر العبد عليه
ولا على تركه فيكون مجبورا ومحصل الجواب انا لا نسلم ان ما يتعلق
به العلم والارادة يجب وقوعه في نفسه ان لو كان تعلقهما له على اى وجه كان
وليس كذلك بل من حيث انه مقارن لاختيار العبد فلا يلزم وجوب
الفعل في حد نفسه واعلم ان السوال الاول الذى ذكره سابقا بقوله
فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ معارضة ايضا الآن تقريرها
ان يقال لو كان افعال العباد بتعلق علم الله وارادته لم يصح تكليف
الكافر الكفار بالايمان والفاسق بالطاعة واللازم بط اما الملازمة
فلان الكافر ح يكون مجبورا في كفره والفاسق في فسقه والمعارضة
الثانية لم تقع بعينها دليل الملازمة في المعارضة الاولى لانك

قد عرفت

قد عرفت ان صورة المعارضة الثانية ان يقال لو كان الافعال بالعلم
والارادة لزم الجبرية في جميع الافعال وصورة دليل ملازمة المعارضة
الاولى ان يقال لو كان الافعال بالعلم والارادة لزم الجبر في الكفر والفسق
وانت تعلم ان الصورة الثانية اخص وجودا من الصورة الاولى و
الخاص غير العام سواء كان العموم والخصوص بحسب الصدق او الوجود
وعلى هذا يكون الجواب السابق منع الخاص اى لزوم الجبر في الكفر والفسق
على تقدير تعميم علم الله وارادته والجواب الثاني منع العام اى لزوم الجبر في
مطلق الافعال على ذلك التقدير فلا اتحاد في السوالين ولا الجوابين هذا
تحقيق المقال فلا تنظر الى ما قيل ويقال هذا بيان الجبر وعدم التمكن او
يريد ان السوال الثاني وان كان لبيان عدم التمكن على الافعال لكن لزم منه
بيان عدم التمكن على الممكن موجودا كان او معدوما وان السوال الاول
وان كان لعدم البيان عدم القدرة على الكفر والفسق الا انه لزم منه بيان
عدم الاقتدار بالنسبة الى الموجودات فلا يرد على كلامه ان السوالين لعدم
التمكن على الافعال فقط لا على الممكن مطلقا ولا على الموجود مطلقا في الشرح
فان قيل فيكون فعله الاختياري الخ ابطال للسند اى جواز ان يكون
تعلق العلم والارادة للفعل من حيث انه مختار بانه يلزم وجوب الفعل
الاختياري وذلك مناف للاختيار والجواب منع منافاة الوجوب

مع الاختيار للاختيار قد يمنع هذه المقدمة ايضا اى لا نسلم
ان ما يتعلق به العلم والارادة يوجبانه لم لا يجوز ان يكون العلم
تابعا للمعلوم ويكون الارادة متأخرة عن العلم فلا يوجب شئ منهما
الفعل بايجاب العلة المعلول كما هو المتبادر من ايجاب العلم والارادة
لفعل ومعنى كون العلم تابعا للمعلوم ان العلم مطابق للمعلوم والمعلوم
اصل فى المطابقة اى كون العلم هكذا انما هو لاجل كون المعلوم هكذا
مثلا كون النقش فى الجدار هكذا انما هو لاجل كون ذى الصورة كالفرس
على الشكل الذى فيه واعلم ان كون العلم تابعا للمعلوم قد يذكر فى الكلام
بطريق الادعاء فيرد المنع بانه يجوز ان يكون ذلك فى العلم الانفعالى
وقد يذكر لسند المنع فلا يجرى فيه المنع مع السند وذكره فى هذا المقام
بطريق الثانى وعليك التفرقة اجاب بعض الافاضل بانه يجوز ان يريد
الشارح بالوجوب الاستلزام بطريق العلية فلا يضر كون العلم
تابعا للمعلوم ولا كون الارادة متفرعة على العلم توجيه النقض
بالعلم اه يعنى ان صورة النقض ان يقال لو كان خلاصة الدليل فى ابطال
السند وهو كون الايجاب بتعلق العلم والارادة للفعل منافيا للاختيار
صحيحا بجميع مقدماته لزم ان يكون ايجاب العلم والارادة لافعاله
تعالى منافيا للاختيار مع ان المتكلمين اتفقوا على ان افعاله تعالى اختيارية

وهذا

وهذا النقض مبنى على وقوع الايجاب تعلق علمه وارادته لفعله تعالى و
ذلك ظاهر فى العلم لان تعلقه ازلى فيجرى النقض بالعلم بانه لو كان ايجاب
العلم لفعل العبد منافيا للاختيار لزم ذلك فى الفعل الله واما الارادة
فكون تعلقها ازليا ليس بظاهر فايجاب الارادة لافعاله ليس بظاهر فلا يجرى
النقض بانه لو كان ايجاب الارادة لفعل العبد منافيا للاختيار لزم
ان يكون ايجابها لفعله تعالى منافيا للاختيار هذا مراده وانت خبير
بانه ليس النقض الا بافعال الله الحادثة الواقعة فيما لا يزال فكون تعلق
الارادة حادثا لا ينافى ايجاب الارادة لافعاله تعالى فيجرى النقض واستعمال
هذا على الادب غريب وقد يجاب حاصله ان النقض علمه لفعله
بافعال الله غير قايم لان علمه تعالى ليس بموجب لفعل لان ايجاب علمه لفعله
انما يكون ان لو كان لعلمه تعلق للفعل قبل تعلق الارادة وتعلق الارادة
ازلى لم يسبقه تعلق العلم فلا يوجب تعلق علمه لافعاله بخلاف ارادة العبد
فانها حادثة ولتعلقها ابتداء واول فيسبقه تعلق العلم فيوجب ايجاب
العلم لافعال العباد وفيه ان مبنى الجواب ان يكون النقض بالافعال
الغير الحادثة كما ان مبنى كلام المحشى سابقا هو هذا وليس الامر كما ظنه
المحشى ولا كما ظنه المجيب والحق فى تقرير النقض ما فاده بعض الا
فاضل فى الشرح فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار ان

هذا معارضة الزامية من جانب الجبرية بانه لوكان افعال العباد
بقدرتهم واختيارهم والحال انه لا معنى لهذا الا كونهم موجدين لها
بالقدرة والاختيار وكان الله تعالى مستقلا بايجادها كما ذهبتم اليه
يلزم دخول مقدور واحد تحت قدرتين مستقلتين وهو محال ومحصول
الجواب منع كون معنى ان يكون افعال العباد بقدرتهم واختيارهم
ايجادهم لها بالقدرة والاختيار حتى يثبت الملازمة انما يلزم ذلك
لوكان قدرة العبد وارادته مؤثرة في الفعل وليس كذلك بل هما متعلقتان
بكسب العبد وهو بتعلق الارادة اى ارادة العبد وقوله يعنى
انه يصير سببا اه تعيين لكيفية تعلق ارادة العبد بتعلق قدرته
لان صرف القدرة متاخر اه تعليل لقوله وهو غير القصد الذى يحدث
عنده القدرة يعنى ان القصد الذى هو صرف القدرة متاخر عن
ذات القدرة وهى متاخرة عن القصد الذى يحدث عنده القدرة
فيكون القصد الذى هو صرف القدرة متاخرا عن القصد الذى يحدث
عنده القدرة ليس بشئ ابطال لقوله صرف القدرة قصد استعمالها
وقوله ثم ان تعلم الشئ منع لقوله لان صرف القدرة متاخر اه اى
لا نسلم ان تقدم ذات القصد على القدرة وتاخر قصد الاستعمال
عن القدرة يستلزم كون قصد الاستعمال مغايرا للقصد المتقدم

على

على القدرة تغايرا بالذات لم لا يجوز ان يكون ذات القصد متقدما
على القدرة ويكون باعتبار كونه صرفا وقصدا لاستعمال القدرة متاخرا
عن القدرة وليس بشئ اه دخل على قوله فح لا شركة في مذهب
الاستاذ وقوله على انه تاثيره اه رد على قوله مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة
على من يقول بتاثير القدرة الحادثة وهو النظام والكعبى من قدماء
المعتزلة فانهما قالا بعدم بقاء الاعراض زمانين كما صرح به في المواقف
مع انهما متفقان كساير المعتزلة على تاثير القدرة الحادثة فكان كلام
الشارح الزاما لهما قال المولى المحقق فيه انه لم يعلل الشارح قوله
لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بقوله وهو باطل لانه يستحيل وجود الفعل
بدونها حتى يكون الكلام مبنيا على تاثير القدرة الحادثة كما هو مذهب
المعتزلة ويكون الدليل مركبا من المقدمات المسلمة عندهم فيكون
الزاما لهم بل تعليل ما ذكره الشارح قبل هذا بقوله وبالضرورة
ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال اه لم ينبه المحشى
بقوله اى بالدوران والترتيب المحض اه فح لا يكون الدليل الزاميا
بل تحقيقيا فتدبر فلا نقض بقدرة الله اى نقض دليل ان
القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل لا سابقا عليه بان يقال
لوكان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم ان يكون قدرة الله

حادثة واللازم بط والملزوم مثله وانما لا يرد هذا النقض لان كون
القدرة عرضا مأخوذ فى الدليل فلا يجرى فى قدرة الله تعالى لانها ليست
بعرض عندهم فى الشرح فان قيل لو سلم اه منع اولا دليل دليل
الملازمة اى قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض وثانيا استلزام
عدم بقاء الاعراض وجود الفعل بدون الاستطاعة بانه يجوز ان
يتجدد امثال القدرة فلا يلزم وجود الفعل بدونها وقوله قلنا انما ندعى
اه محصوله انا ما ادعينا ان كل قدرة لكونها عرضا يلزم يلزم
معيتها بالفعل بل ادعينا ان كل قدرة بها الفعل يجب مقارنة الفعل
لها فان كنتم قائلين بكون الفعل مع القدرة التى كنتم قائلين بكونها
سابقة على الفعل يلزم كونها مع الفعل بالضرورة ولا يفيدكم تجويز
كم سبقتها بل يبطل ذلك وان لم يقولوا بكون الفعل بها بل بمثلها المقارن
للفعل فقد اعترفتم ببعض ما ذهبنا اليه من وجوب مقارنة الفعل
للقدرة التى بها الفعل لا انه اعترفتم بكل ما ذهبنا اليه حتى يلزم تسليم
الاشعرى تجدد الامثال فى القدرة اذا عرفت هذا ظهر عندك ان ما
جعله المحشى حاصل كلام الشارح واعترض عليه ليس بحاصل كلامه
وقوله ثم ان ادعيتم اى بعد ان تلتزموا بما قلنا به من وجوب معية
القدرة التى بها الفعل للفعل ان قصدتم ادعاء ما لم نقل به من لزوم

تقدم الامثال على القدرة التى بها الفعل حتى يكون ذلك فارقا بيننا
وبينكم فعليكم اثبات تلك الدعوى وانى ذلك تامل فى الشرح واما
ما يقال اه حاصله ابطال سند المعتزلة اى تجويزهم ان يكون القدرة
عرضا غير باق ويتجدد امثالها ولا يلزم وجود الفعل بلا استطاعة و
تقريره ان يقال ان قالوا بجواز وجود الفعل بمجرد القدرة فى الحالة الاولى
فيلزم ترك المذهب وان قالوا بامتناعه فيها بمجرد القدرة فيلزم ترجح
بلا مرجح اذ لم يحصل فى القدرة امر زايد للزوم قيام العرض بالعرض
ومحصول الجواب اختيار للشق الاول على تقدير ومنع لزوم ترك المذهب
واختيار الثانى على آخر ومنع لزوم الترجيح بلا مرجح وبه يرتفع نزاع
الفريقين اى يحصل التوفيق بين كلاميهم وفيه ان مبنى هذا التوفيق
بقاء القدرة زمانا ولا يساعده الاشعرى الا ان الشيخ لما لم يقل
اه اى لما ورد الاشكال بان الشيخ لا يقول بتاثير القدرة الحادثة
فكيف يصح ان يقال من جانبه القدرة المستجمعة لجهات التاثير يجب
مقارنتها للفعل فسر التاثير على وجه عام وح لا اشكال
اصلا اى لم يرد ذلك الاشكال ولم تحتج الى التفسير على وجه عام نعم يلزم
ان لا يوجد اصلا قدرة حادثة مستجمعة لجهات التاثير لان من
جملة جهاته عدم وقوع المقدور بقدرة الله تعالى وذلك واقع

اصلا فيكون الموجود من قدرة العباد غير واجب المعية ويكون واجب
المعية باقيا على الغرض والاحتمال بمعنى انه لو كان قدرة متجمعة
لجميع التاثير لوجب مقارنتها للفعل هذا لكن فساده ليس بظاهر تامل
اى قيام الشئ وبقائه اقول امتناع قيام الشئ ببقائه بالمحل ليس
لامتناع قيام العرضين بمحل لان المتكلمين جوزوا ذلك كالكون
فى الحيز والكيف فى الجسم بل لامتناع قيام العرض بالعرض فما وجه
ذكر ابتناء امتناع بقاء الاعراض على هذا مع انه فى الحقيقة ابتناء
على امتناع قيام العرض بالعرض وقد ذكر سابقا فتدبر وصفا
اضافيا اى هو بين المكلف وسلامة الاسباب عارض للمكلف
بالقياس اليها وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع
جواب عن سوال مقدر وهو ان الاستطاعة وصف ذاتى للمكلف
غير عارض له بالقياس الى غيره فكيف يجعل عبارة عن وصف
اضافى واجاب بمنع ذلك وقوله يفيد صحة الحمل اه اى هذا الاطلاق
يفيد صحة حمل الوصف الاضافى حملا اشتقاقيا لا صحة التفسير
على ان يكون الاستطاعة وصفا ذاتيا والسر فيه اى فى اعتماد
صحة التكليف على سلامة الاسباب وكفايتها فى الصحة ان سلامة
الاسباب لا يتوقف وجود الفعل عندها الا على قصد العبد

لان توقف

لان توقف الفعل على وجود القدرة ووجودها عند سلامة الاسباب
لا يتوقف الا على القصد فوجود الفعل عند السلامة لا يتوقف
الا على القصد والقصد امر ممكن من العبد يصح التكليف به فكذا
ما لا يتوقف الا على القصد يصح التكليف به فلذا كفى سلامة الاسباب
لصحة التكليف فى الشرح فان اجيب بان المراد اه اى ان كان حاصل
الكلام انه لا نسلم ان مراد الاشاعرة وجوب معية نفس القدرة حتى
يلزم تكليف العاجز بل يجوز ان يكون مرادهم وجوب معيتها من حيث
انها متعلقة بالفعل ويجوز تقدم نفسها على الفعل والجواب انه ح
لا يتصور نزاع من المعتزلة مع انهم تنازعوا وحاصله ابطال السند
بانه لو كان ما ذهب اليه الاشاعرة وجوب معية القدرة من حيث انها
متعلقة لزم ان لا يتصور نزاع بين الفريقين لكنه وقع نزاع بينهم فعلم
ان المراد ليس ما ذكرته وقوله بل هو لغو من الكلام اى لا يفيد فى
مقام الجواب لان كلام المعتزلة على وجوب معية نفس القدرة بالفعل
كما هو صريح كلام الاشاعرة فالتوجيه بما لا يرضى به الاشاعرة لا يفيد
فى الجواب قوله كون هذا غير مفيد متفرع على عدم كون مذهب الاشاعرة
وهو ثابت بعدم تصور نزاع المعتزلة فيكون هذا فرعا لما سبق فما
وجه الترقى بقوله بل اه تامل فانه دقيق وتحرير المقام ان ما لا يطابق

على ثلث مراتب هذا عند الاشعرى لانه جعل مثل ايمان الكافر
وطاعة العاصى ممتنع الوقوع لتعلق علمه وارادته تعالى بخلافه
واما المعتزلة قالوا كفر الكافر وفسق الفاسق ليس بمراد بل المراد
خلافهما لكنه تخلف المراد عن الارادة فليس ما لا يطاق عندهم الا مرتبتان
اتفاقا قال الظ انه غير مصروف لقوله لا يقع الثانى فقط بل له ولقوله
لا يجوز ولا يقع الاول لكن الاتفاق فى عدم جواز التكليف بالمرتبة
الاولى ليس بواقع بل جوزه بعضهم يظهر عند من ينظر فى شرح
المواقف والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فعندنا هى غير
مطاق فيكون القول به قولا بوقوع التكليف وعند المعتزلة
مما يطاق فالقول قول بوقوع التكليف بما يطاق فهذا
توجيه ما قيل اه اى لم يرد القائل بوقوع التكليف بما لا يطاق عند
الاشعرى وقوعه بما يمتنع عادة بل بما يمكن عادة ووقوعه من العبد
لكن امتنع بتعلق علم الله وارادته ومن لا يقول به اى المعتزلة
لما لم يقولوا بوقوع التكليف بما لا يطاق وقالوا بوقوع التكليف
بما يمكن عادة من العبد وقوعه لم يجعلوه مما لا يطاق ولكن ان
تاخذ بهما اى ان تاخذ المرتبتين على الاطلاق فى اتفاق عدم وقوع
التكليف بما ليس فى الوسع ولا يلزم منه ان يشملها جواز

التكليف

التكليف وقد يقال ان ابا لهب هذا معارضة من جانب من جوزه
جواز التكليف بالمحال لذاته الذى هو المرتبة الاولى بل بوقوعه وتقريرها
على قاعدة اهل الميزان ان يقال اذا كان ابو لهب مكلفا بالايمان الذى هو
التصديق بجميع ما اتى به النبى عليه السلام كان مكلفا بالتصديق فى
اقواله عليه السلام وبالتصديق فى ان لا يصدقه لكن المقدم واقع
فكذا التالى اما الملازمة فلان عدم تصديقه له عليه السلام من جملة ما
اتى به عليه السلام لانه عليه السلام اخبر بعدم وقوع ايمانه وموته
على الكفر وتاخذ نتيجة هذا القياس وتجعلها مقدما ونقول
لو كان مكلفا بالتصديق فى اقواله وبالتصديق فى عدم التصديق
كان مكلفا بالمحال لكن المقدم واقع لما تقدم فكذا اللازم اما الملازمة
فلان التصديق باقواله عليه السلام والتصديق بعدم التصديق
فيها محال وذلك لان التصديق بعدم التصديق فى الاقوال حال
التصديق فيها تصديق بعدم التصديق الذى علم خلافه وهو
التصديق فى الاقوال اى تصديقه فى الاقوال مستلزم لشعوره
بذلك التصديق فيكون عدم التصديق ما علم خلافه فيكون التصديق
بعدم التصديق تصديقا بشئ يعلم خلافه وكل تصديق بشئ يعلم
خلافه يستحيل وجوده فالتصديق بعدم التصديق فى الاقوال مع

وبحصول الجواب قوله وفيه بحث اه تسليم الكبرى ومنع الصغرى
اى سلمنا ان التصديق بما علم خلافه محال لكن لا نسلم ان التصديق
بعدم التصديق تصديق بما علم خلافه لم لا يجوز التصديق فى الا
قوال بلا شعور بذلك التصديق فيكون التصديق بعدم ذلك
التصديق تصديقا بما لم يعلم خلافه وقوله نعم هو خلاف العادة اى
التصديق بلا شعور والتصديق بعدم ذلك التصديق خلاف
العادة والتكليف به تكليف بالمرتبة الوسطى مما لا يطاق وفيه اشارة
الى انه بهذا التصديق على هذا الجواب يجرى المعارضة فى عدم وقوع
التكليف بالمرتبة الوسطى ثم ان التصديق بعدم التصديق مشروط
بالشعور بذلك العدم وهو موقوف على الشعور بالتصديق لان التصديق
الشعور بالعدم مشروط بالشعور بالملكات فالتصديق بعدم
التصديق بلا علم بذلك التصديق محال قطعا فيمكن اثبات المقدمة
الممنوعة اى الصغرى كما لا يخفى ولذا التجاء الى قوله والاولى بحسم مادة
الاشكال اه وحاصله قبول الصغرى ومنع الكبرى اى سلمنا ان التصديق
بعدم التصديق تصديق بما علم خلافه لكن لا نسلم ان التصديق بكل ما
علم خلافه محال لم لا يجوز ان يكون المحال التصديق بخصوص ما علم
خلافه لا التصديق الاجمالى به ووصول خصوص خبر النبى عليه السلام

بعدم

بعدم تصديق ابى لهب اليه ممنوع فيجوز ان يكون تكليفه بالتصديق
الاجمالى بما علم خلافه هذا تقرير المقام بما لا مزيد عليه فى الشرح
وتقريره انه لو كان جائزا اه اى على تقدير اخبار الله تعالى بعدم وقوع
التكليف بما ليس فى الوسع لو كان التكليف به جائزا لم يلزم من فرض
وقوعه محال لكنه يلزم وهو كذب الله تعالى عن ذلك اما الملازمة فلان ما
يلزمه المحال يكون محالا بالضرورة فما يكون جائزا لابد ان لا يلزم المحال
وتقرير الحل منع الملازمة وقوله انما يجب فى ذلك اه اى انما يجب عدم لزوم
المحال ان لو كان الممكن واقعا ولم يعرض له الامتناع بالغير فانه لابد
وجوب عدم لزوم المحال اصلا والا لما وقع واما اذا كان غير واقع وممتنعا
بالغير فلا استحالة فى لزوم المحال له وهذا اشارة الى منشاء غلط المستدل
بانه لا يفرق بين الممكن الواقع والممكن الغير الواقع الممتنع بالغير فرأى
فى الاول وجوب عدم لزوم المحال فظن وجوبه فى الثانى وليس كذلك
بل الواجب فى الثانى بل فى الممكن مطلقا وجوب عدم لزوم المحال بالنظر
الى ذات الممكن واما المحال الذى استحالته بالنظر الى الغير فلا يجب عدم
لزومه للممكن الممتنع بالغير لو صح اه اى الدليل جار ويكلف
المدعى وهو المحالية وتقرير الجريان ان يقال على تقدير اخبار الله
تعالى بعدم ايمان امثال ابى لهب لو جاز ايمانه لم يلزم من فرض

وقوعه محال لكنه يلزم وهو كذب الله واما تخلف المدعى وهو
المحالية فلان ايمان امثال ابى لهب مقدور غير ممتنع عند المعتزله
الذين اصل الدليل المقرر من جانبهم فالنقض الزامى مع انا نعلم
بالضرورة يريد ان قول الشارح فلاستحاله اكتساب ماليس قايما
بمحل القدرة دليل على عدم كسب من ضرب وكسر وقتل وغير ذلك للالم
والانكسار والموت وامثالها الواقعه فى غيره وان اردت الدليل
على عدم كسبها من وقع عليه واحد من تلك الامور بسبب فعل صادر
عنه كمن ضرب نفسه وحصل الالم فى نفسه يقول نسبنا الى المتولدات
الواقعة فى غيرنا بسبب فعالنا فاذا لم يكن الثانيه بكسبنا لاتكون الا
ولى ايضا به فى الشرح ان بعض الطاعات تزيد العمر اه حاصل
الاستدلال انه اذا كان بعض الطاعات مزيدة للعمر ومجاوزة للعبد
عن وقته المقدر لموته كان الموت بلا اجل جايزا لكن المقدم واقع
ومحصول الجواب منع وقوع المقدم اى لانسلم ان تلك الطاعات تزيد
العمر فى الحقيقة وتجاوز العابد عن اجله المقدر حتى يكون الوقت المقدر
لموته زمان قبل موته لانا وقع فيه موته لم لايجوز ان يكون لحال
العابدين بها اوقاتهم التى وقع فيها موتهم اى يجعل الله عباداتهم
وانتهاء عمرهم فى وقت معين مقررا بتعلق علمه وارادته بحيث

لايمكن

لايمكن ان لايفعل العبد تلك الطاعة ولا يصل الى ذلك الوقت
ويكون معنى ازدياد الاعمار بالطاعات انه علم الله تعالى بانه لو لم يقع تلك
الطاعات لم يصل العبد الى ذلك الوقت لانه قيد الله لهم وقتا يقع
فيه الموت لكن جاوزهم عنه بسبب الطاعات ولا يلزم من علم الله تعالى
بانه لو لم يقع العبادات لوقع موتهم فى هذا الوقت ان يجعل الله ذلك
الوقت مقدار الموتهم بل امكان كونه مقدارا له ولا يكفى فى كون الوقت
اجلا امكان كونه مقدارا للموت بل كونه مقدارا له بالفعل وبهذا التقرير
يظهر عندك ان ما ذكره المحشيان من ان فى هذا الجواب قولا
بالتعدد فى الاجل مبنى على ظن ان علم الله تعالى بوقوع الموت فى وقت
معين لولا الطاعات مستلزم لكون ذلك الوقت اجلا مقدارا للموت
وان التجويز الاول قول بالثانى وقد عرفت ان الاول مستلزم لامكان الثانى
وان التجويز مستلزم للقول بالامكان ولا فساد فيه اذ كل وقت يمكن
ان يكون مقدار الموت ومن يدعى اللزوم بين التجويز والقول باجلية
الوقت لا بامكان الاجلية فعليه الاثبات وعليك الاختيار ثم لك الا
ختيار او الانكار اى يتناوله وهو مشهور اه اشارة الى انه
يدخل فى الماكول المشروب تغليبا وهو مشهور فى العرف ثم يندفع
بملاحظة الحيثية اى يندفع عن تعريفهم الرزق بانه مملوك يأكله المالك

النقض بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما المسلم لان الخمر والخنزير ليسا
بملوكين من حيث اذن الشرع بتصرفهما اجيب قال الوالد
المحقق تفصيله انه اعتراض على تفسيري المعتزلة للرزق بانه لو كانا
صحيحين يلزم ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى واللازم
بطلان قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها يقتضي ان يكون كل
دابة مرزوقا فالملزوم مثله فلا يكون التفسيران صحيحين واجيب
من طرف المعتزلة اولا بمنع الملازمة مع السند اى لا نسلم انه يلزم ان
آكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى بل قد ساق اليه اكثر من المباحات
لكنه اعرض عنه لسوء اختياره واجيب ثانيا بنقض بطلان دليل
اللازم لمن مات ولم ياكل شيئا لا حلالا ولا حراما اى لو صح الدليل
على بطلان اللازم يلزم ان يكون من مات ولم ياكل شيئا مرزوقا
وهو باطل فالدليل على بطلان اللازم ليس بصحيح في الشرح ومبنى
هذا الاختلاف قال الاستاذ استدل المعتزلة بهذه المقدمات
على ان الحرام ليس برزق تقريره انه لو كان الحرام رزقا لم يستحق مرتكبه
الاثم والعقاب لكنه يستحق ينتج ان الحرام ليس برزق بطلان التالي
ظ اما الملازمة فلانه لو كان الحرام رزقا لكان مستندا الى الله اى كان
معطيه هو الله بناء على ان الاضافة الى الله وانه لا رازق الا الله معتبرة

في معنى

في معنى الرزق بالاتفاق وما هو مستند الى الله لا يستحق مرتكبه الاثم
والعقاب ينتج انه لو كان الحرام رزقا لم يستحق مرتكبه الاثم والعقاب
وحاصل الجواب منع الملازمة ولما كانت مستدلا عليها رجع المنع
الى مقدمة من دليلها قائلة بان ما هو مستند الى الله لا يستحق مرتكبه
الاثم والعقاب مستندا بانه يجوز استحقاق الاثم بسوء مباشرة اسبابه
باختياره في الشرح اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشية الله وذلك لان
المعلق بالمشية والمنوط بها هو ايجاد الضلالة وتوصيف العبد بها
لا وجدان العبد ضالا قوله وايضا يختلف الناس في الهداية
قال الاستاد فيه انه لا نسلم ان الناس يختلف في الهداية بهذا المعنى
بل يختلف في الاهتداء بمعنى سلوك طريق الحق وهو معنى مجازي
للاهتداء وايضا فيه فوات قواعد المطاوعة تحصيله انه لو كان
الهداية بمعنى بيان طريق الحق لزم ان لا يكون اهتدى مطاوع هدى
لان الاهتداء غير لازم لبيان الطريق لكن اللازم باطل بل المطاوعة
مقررة قال الاستاد فيه ان مطاوعة الهداية بمعنى بيان طريق الحق
هو تبين الحق وظهوره للناس فالاهتداء بهذا المعنى لازم للبيان
وايضا يقال في مقام المدح قال الوالد المحقق اى لو
كان الهداية بمعنى بيان طريق الحق لما جاز ان يقال في مقام المدح

فلان يهتدى لان الملاح انما يكون لحصول فضيلة ولا يحصل الفضيلة
فلا معنى للملاح وقوله ومايقال جواب عنه يعنى لا نسلم انه لا يحصل الفضيلة
ببيانه طريق الحق لجواز ان يحصل به طريق التمكن وهو فضيلة بجواز بيانه
ان يلاح عليها وهذا السند اخص اذ هنا سند آخر وهو ان يجوز
ان يحصل لبعض الناس ببيان طريق الحق سلوك طريق الحق وهو فضيلة
يلاح عليها فقول المحشى فمدفوع اه كلام على السند الاخص وهو غير
مسموع وقوله فيه بحث اه تعرض للكلام على السند اذ الطلب يستدعى
عدم حصول المطلوب اه قال الاستاد فيه انه يجوز ان يكون المط زيادة
الهداية اى زيادة بيان طريق الحق ينافى التفسير بالخلق يعنى ان
خلق الاهتداء لامته عليه السلام حاصل فلا معنى لطلب الهداية بمعنى
خلق الاهتداء قال الوالد فيه ان المطلوب زيادة خلق الاهتداء فيكون
فيكون للطلب ح وجه فى الشرح والا لكان اه اقول المعتزلة ادعوا
قضية موجبة كلية وهى قولهم كل اصلح يجب على الله تعالى والاشاعرة
ادعوا السالبة الكلية وهى قولهم لا شئ من الاصلح بواجب على الله فهذا
الدليل ان كان لاثبات دعوى الاشاعرة بانه لو وجب شئ من الاصلح
على الله لوجب عدم خلق الكافر الفقير لان عدم الخلق اصلح له بداهة
فيرد عليه انا لا نسلم انه على تقدير وجوب بعض الاصلح على الله يجب

ان يكون

ان يكون ذلك الواجب عدم خلق الكافر بل يجوز ان يكون خلق المؤمنين
دعوتهم الى الاسلام وان كان الدليل لابطال دعوى المعتزلة بطريق
المعارضة بانه لو وجب كل اصلح على الله لوجب عدم خلق الكافر الفقير
فعلى هذا يكون الدليل قايما على الدعوى والظاهر هو الثانى تامل
فان قلت بل الاصلح اه اى لا نسلم ان الاصلح للكافر الفقير عدم خلقه لم لا
يجوز ان يكون له دعوته الى النعيم المقيم بوجوده وبلوغه حد التكليف
واعلم ان المقدمة الممنوعة بديهية لا تقبل المنع تامل وان اعتبر
علم الله اه اى ان قالت المعتزلة الواجب هو الاصلح فى علم الله والاصلح
فى علمه ان يموت الطفل صغيرا قلنا لهم فلم لم يمت فرعون وهامان صغيرين
حتى لا يبلغا القدرة وسفك دماء المسلمين وادعاء الالوهية سبحانك
اللهم لا الوهية الا فيك ولا قدرة الا بين يديك انت الملك الفرد
الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لا يقال اه نقض
اجمالى بجريان خلاصة الدليل وتخلف المدلول اى للاب شفقة على ابنه
فى شفقته فالدليل جار مع انه لا اختيار فى شفقته بل هى
واجبة فالمدلول وهو ان يكون الممنوع عليه غير واجب تخلف والجواب
منع جريان الدليل اذ اقتضاه الحكمة اه فلا يضر لهم جواب
الشارح بانه يجوز ترك الاصلح اذا كان فيه حكمة اى ان تعقلهم

ا عدم
صح

اه حاصل الكلام ان صاحب الكشاف جوز كون المغفرة وترك
عدمها موافقا للحكمة مع ان المغفرة عنده اصلح للكفار لان عدم المغفرة
من جانب الله للعبد فيكون اصلح ومحصول الجواب منع دلالة كلام
الزمخشري على ان عدم المغفرة اصلح ولما لم يلزم للقائل دلالة كلامه عليه
بل كان يكفي له ان يقول كل ما هو من الله للعبد فهو اصلح له كما ذكرنا
تعرض الى منع ذلك وقال يجوز ان يكون وجوبه اه اي لا نسلم ان كل
ما هو من جانب الله للعبد يجب ان يكون اصلح له لم لا يجوز ان يوجب
فعل العبد بعض ما هو من جانب الله للعبد مع عدم كونه اصلح له ويكون
عدم المغفرة من هذا القبيل فان الكفر يوجب عدم المغفرة والعقاب
فلا يكون عدم المغفرة اصلح ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح لكن لا نسلم
ان صاحب الكشاف يجوز كون المغفرة وترك عدمها موافقا للحكمة
مع كون عدم المغفرة اصلح حتى يلزم تجويز ترك الاصلح اذا اقتضاه
الحكمة لم لا يجوز ان يكون معنى كلامه انه لو وقع المغفرة لكانت اصلح
وموافقة للحكمة لا انه لو وقع المغفرة لكانت موافقة للحكمة مع كون
عدم المغفرة اصلح وفيه نظر لانه يلزم ان يكون اصلحية الاصلح بالنسبة
الى خلق الله تعالى لا بالنسبة الى نفسه مع ان الظاهر من مذهبهم غير ذلك
وقوله ولو سلم فالتجويز اه اي لو سلم ان معنى كلام صاحب الكشاف

انه لو

انه لو وقع المغفرة لكانت موافقة للحكمة مع كون عدم المغفرة اصلح
فتجويز صاحب الكشاف كون ترك الاصلح موافقا للحكمة لكنه يجوزه على
تقدير وقوع المحال الذي هو المغفرة وتجويز وقوع الشيء على تقدير وقوع
محال لا يستلزم تجويزه من حيث هو ولا جوازه في نفس الامر بل يجوز كون
الشيء محالا في نفسه لكنه يجوز العقل وقوعه على تقدير وقوع محال كتجويز
العقل عدم الصانع تعالى وتقدس عن ذلك على تقدير عدم ما اوجبه
الذات مع ان عدم الذات ممتنع غايته استلزام محال لمحال آخر ولا فساد
فيه ولو سلم ان صاحب الكشاف يجوز كون ترك الاصلح موافقا للحكمة
ولو لم يكن على تقدير محال لكن كلامنا مع الجمهور وقوله وههنا يجب اه
اي في قول الاشاعرة لا يجب على الله تعالى وقوله لا شك دعوى البداهة
في ان ما فيه الحكمة فتركه يخل يجب على الله تعالى رعايته   وجوابهم
جعلوا الاخلال اه حاصله اثبات ان الايجاب بمعنى الاقتضاء الحكمة
راجع الى الوجوبين في الشرح لان منهم من لا يريد الله تعذيبه
اختار هذا على ان يقول لان منهم من لا يعذب لئلا يتوهم ان منشاء
العذاب للعصاة المعذبين العصيان وهو امر مشترك فلم وقع العذاب
بالبعض دون الاخر ولما قال ان عذاب الله للعصاة فرع ارادته
للتعذيب علم ان العذاب ليس مما يلزم العصيان بل لارادة العذاب

ولله ان يفعل فی ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد فلم يبق مجال التوهم
فيه بناء على ان النصوص اه فی جعله قصاريهم بناء على ما ذكر خلاف
الاولی اشعار بضعف المبنی لان مدار ذكر الاعتقاديات فی الكتب
الكلامية ثبوتها بالنصوص قلت او كثرة فيه فسلا ان العبد اه
مقصود سوال السائلين عن الاشياء الثلثة ان يعلما كون الميت
مومنا وكونه مومنا لا يكون الا باعتقاده بالوهية الله تعالى وبكونه
ذا دين حق وباعتقاده بنبوة نبی زمانه فعلمها بكونه مومنا لا يحصل
الا بعلمها بكونه معتقدا بالاعتقادين وذا دين حق فلذا كانا يسألان
عن هذه الثلثة ثم ان الدين يراد به المعنى اللغوی وهو ما يطاع عليه
لاجل الوصول الی الخير والسعادة سواء وضعه الله تعالى او لا فيكون معنى
ما دينك ان الذی كان فيك من طعة للوصول الی السعادة ما هو
ثابت بالدلايل السمعية ای مجزوم به لدينا ويجب الجزم به على كل مكلف
لورود الدلايل السمعية لان النقل الوارد فی الممتنعات يجب
تاويله فان قلت اللازم من هذا ان يكون الوارد فی الممكنات غير واجب
التاويل ولا يلزم منه ان يكون مورده مجزوما به لجواز ان يكون
جايز التاويل فلا يلزم بمجرد كون تلك الامور ممكنة ومقرونة
بالايات والاحاديث كونها مجزوما بها وواجبا جزمها قلت

لا واسطة

لا واسطة بين كون النصوص واجبة التاويل وواجبة الجزم بمودّيها
لانه ان دعت الضرورة الی صرفها عن الظاهر فهی واجبة التاويل
وان لم تدع فلا يجوز صرفها فهی واجبة الجزم بمضمونها جوز
بعضهم تعذيب غير الحی ولا شك انه سفسطة ای بديهی البطلان وغير
معقول وما قيل من انه كيف يكون سفسطة وقد روی تكلم بعض
الاحجار وتصديقه لمحمد عليه السلام وان بعضها صار هابطا من خشية
الله فمدفوع بانه ان قصد المعارضة فی المقدمة التی ادعوا فيها الضرورة
فيرد على معارضته انه يجوز ان يكون تكلم الحجر وهبوطه بخلق الله فيه الحيوة
عند ذلك الوقت وان قصد المنع فالمقدمة البديهية لا تقبله تامل
لان الوقت من جملة العوارض المشخصة هذا تغليط من الحكماء
وتلبيس لان المشهور بينهم ان الموجود فی الخارج زمان بمعنى التوسط
وهو امر غير منقسم قايم بالحركة بمعنى القطع التی هی مقدار الفلك الاعظم
واما ما قسموه الی الايام والساعات فهو امر وهمی معدوم ممتنع الوجود
يرتسم فی الخيال بسيلان الزمان بمعنى التوسط فليس ثمة تشخص
الاشخاص ولا نسلم ان هذا منع مجرد وقوله والا يلزم نقض
اجمالی بعد المنع بان كون الزمان الاول مشخصا يستلزم تبدل
الاشخاص بحسب الازمان واللازم باطل وقوله لا يقال يحتمل ان

منع الملازمة فى النقض اى لانسلم استلزام كون الوقت الاول
من العوارض المشخصة تبدل الاشخاص بالازمان انما يلزم
ذلك لو ادعينا كون الوقت اى وقت كان من العوارض المشخصة
وليس كذلك بل كون وقت الحدوث مشخصا خارجيا وعدم اعادته
يضر اعادة المعدوم بعينه   مع انه كلام على السند ان قد عرفت
ترتيب الكلام فليس ما ذكره كلاما على السند وقوله مدفوع ابطال
للسند بان وجود المعاد فى الابتداء يتصور بقاؤه بدون وقت
الحدوث والمعتبر فى الوجود لا يتصور بقاء الوجود بدونه فليس
الوقت معتبرا فى الوجود مشخصا للوجود وقوله وما لا يضر اه
ابطال للجزء الثانى من السند بان وقت الحدوث لا يضر عدمه فى البقاء
وما لا يضر عدمه فى البقاء لا يضر فى الاعادة فلا يضر عدم وقوع
وقت الحدوث فى اعادة المعدوم بعينه   وثانيا اه اختيار
للشق الاول ومنع لزوم كون المعاد مبتداء اى انما يلزم ان كان
الوقت مبتداء وليس كذلك بل هو معاد على ما فرضناه والمبتداء
ما وجد فى الوقت المبتداء لا فى المعاد   واجيب بمنع استحالة
هذا فى الحقيقة منع الملازمة   وقد يجاب بتجويز التميز فى
الوقتين بالعوارض الغير المشخصة اقول ان لم يسلم المجيب لزوم

تخلل

تخلل العدم لوجود الشرط الشخص فى نفسه فالجواب هو هذا و
ان سلم لا يفيد لان يقول العوارض الغير المشخصة مانعة عن
اللزوم لان العوارض مشخصة كانت او غير مشخصة فرع وجود
الشخص فى نفسه يكون مانعا لوجود العوارض مطلقا فوجود العوارض
موقوف على ارتفاع اللزوم ولو ارتفع اللزوم بالعوارض لزم الدور
والجواب انه نسلم لزوم التخلل لوجود الشخص بلا عوارض لا لوجوده
مطلقا والعوارض انما يتوقف على وجوده مطلقا فلا يلزم الدور
فتامل فانه دقيق   وقد يجاب بتجويز التميز قال الاستاذ اى
بتجويز التميز بين الشخص المبتداء والمعاد بالعوارض الغير المشخصة اى لا نسلم
انه لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع
الوجوه ونفسه وانما يلزم ذلك ان لو اريد باعادة المعدوم بعينه
اعادته مع جميع عوارضه واما اذا اريد به اعادته مع جميع عوارضه
المشخصة كما هو المتنازع فيه فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد
من جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين الشخص المبتداء والمعاد مغايرة بالعوارض
الغير المشخصة فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشئ الواحد
من جميع الوجوه ونفسه   وايضا لو تم اه قال الاستاذ هذا نقض اجمالى
اى لو تم هذا الدليل بجميع مقدماته لم يستلزم خلاصة الباطل وهو امتناع

ن شخص ٤

بقاء الشئ زمانا لكنه يستلزمه فانا نقول لو بقي شخص زمانا لتخلل
الزمان بين الشئ ونفسه واللازم والملزوم مثله وفيه بحث اه قال
الاستاذ هذا اثبات للملازمة الممنوعة اى لو اعيد المعدوم بعينه
لزم تخلل العدم بين المتشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وهو
مستلزم لتخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه فثبت انه
لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع
الوجوه ونفسه والجواب انه ان اريد انه لزم تخلل العدم بين المتشخصات
الواحدة من جميع الوجوه ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع
الوجوه ونفسه فهو ممنوع لجواز ان يكون المتشخصات في الابتداء مقارنة
لعوارض غير متشخصة ويكون في الاعادة مقارنة لعوارض غير متشخصة
اخرى وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنا لعوارض غير متشخصة
وفي الاعادة مقارنا لعوارض غير متشخصة اخرى فيكون تخلل العدم بين
المتغايرتين من وجه لا بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وان اريد
انه لزم تخلل العدم بين المتشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع
الوجوه او لا فمسلم ولكن لا نسلم انه يستلزم لتخلل العدم بين الشئ الواحد
من جميع الوجوه ونفسه ثم لا يخفى اه قال الاستاذ هذا منع للملازمة
المذكورة في النقض اى لا نسلم انه لو بقي شخص زمانا لزم تخلل الزمان

بين

بين الشئ ونفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوقوع في الخلال متصورا
وهو لا يتصور في الشخص الباقي والجواب ان زمان بقاء الشخص متخلل
بين الزمان الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان
البقاء واقعا في خلال الزمانين في الشرح فان قيل هذا قول بالتناسخ
اه هذا معارضة فان قلت مدعانا هو جمع الاجزاء الاصلية واعادة
الروح وهذا السؤال انما يبطل البعث المقيد لا المطلق قلت لما ورد
ذلك الحديث الصحيح كان مدعانا مقيدا وتقرير المعارضة ان وقوع
البعث على ما قلتم به يستلزم وقوع التناسخ وهو باطل فالبعث الذي ادعيتموه
باطل اما الملازمة فلان البدن الثاني غير الاول فتعلق الروح المتعلق للبدن
الاول للبدن الثاني تعلق الروح ببدن بعد انقطاع تعلقه ببدن آخر
وما هذا الا التناسخ وحاصل الجواب منع دليل الملازمة اى لا نسلم
استلزام مغايرة البدن الثاني للاول وكون تعلق الروح المتعلق
للاول للثاني تناسخا لم لا يجوز ان يكون مغايرة البدنين في الهيئة
والترتيب فقط ويعتبر في التناسخ المغايرة في ذوات الاجزاء
وقد يتوهم اه محصوله ان يقال لا نسلم كون مفهوم الحديث تغاير البدنين
حتى يلزم من قولنا بالبعث على ما ورد به الحديث القول بالتناسخ
لم لا يجوز ان يكون الثاني عين الاول لكونه مخلوقا من اجزاء الاول

وقوله فيعترض اه خلاصته ابطال كون البدن الثاني عين الاول
بمجرد تركبه من اجزاء الاول واتحادهما في الاجزاء بدلالة الاية على تغاير
الشيئين مع اتحادهما في الاجزاء وقوله وانت خبير بمنع دلالة الاية
على اتحاد الجلدين في الاجزاء قال فيما نقل عنه ولعل المدعي بنى دعواه
على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب
بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قيل ولعل دعوى اتحاد
الاجزاء الاصلية مسموعة اذ لا شك ان الاحراق يكون متعلقا بالجلد
فلو لم يكن في الجلد الثاني اجزاء اصلية لزم التعذيب بلا معصية قوله
ما ذكر دعوى البداهة في بطلان السند وقد وقعت في محل النزاع فليست
بمسموعة   وهذا المعنى لازم لوجود الجنة فيه ان القضية بالعكس
فان القدرة للتمكن في الجنة ملزوم لوجود الجنة ووجودها لازم اعم
انه مشترك الالزام اي هذا الدليل يبطل وجودهما بعد القيمة كوجودهما
قبلها   اذ المراد بالشيء اه هذا في مقام المنع لجواز ان يراد الموجود
قبل الحشر كما هو الظاهر   وان انقطعت في بعض الاوقات فيه غفلة
عن قول الشارح اذ افني منه شيء اه والتحقيق ان جواب الشارح منع
استلزام دوام اكل الجنة عدم جواز هلاك اكلها الموجودة الآن
لتجويز ان يكون المراد دوام نوع اكلها فلا ينافي هلاك جملة من الاشخاص

ولك ان تقول اه فيه نظر لان المسلم عند المحشي كما ذكره ان يكون
المراد من الشيء في قوله تعالى كل شيء هالك الموجود مطلقا فنقول
بطريق الالزام اذا كان هلاك الشيء بعد وجود مثله فالثمار الموجودة
قبل هلاك الثمار الموجودة قبل الحشر من الموجودات مطلقا فيجب ان تهلك
حين هلاك جميع الموجودات وهلاكها بعد وجود مثلها كما هو المفروض
وننقل الكلام الى ذلك المثل فاما ان يرتقي الى غير النهاية فيلزم وجود اجسام
غير متناهية بطريق الاجتماع فيه وهو مع لزوم كون الابعاد غير
متناهية او ينتهي فلا يكون هلاك ما به الانتهاء بعد وجود مثله وهو
خلاف المفروض فتامل حق التامل   اي المقصود منه فلا يرد اه اي
يجوز ان يكون المراد خروجه عن المقصود لا عن جنس الانتفاع حتى يرد ان
الثمار التي فيها الهلاك بالمعنى المذكور تدل على وجود الصانع فلم يخرج
عن حد الانتفاع بالكلية   لا اجماع مع مخالفة الحسن اي هو قائل
بالنفاق وهو منزلة بين المنزلتين ومحصول الجواب انه مندرج في
احديهما وليس بينهما   فلا يرد ما قيل من ان هذا قول اه منشاء
غلط السائل ظن ان المراد بالبعض بعض اهل السنة ومحصول كلامه
ان استدلال الشارح مما لا يرضى به المدعي لان حاصل الدليل ان مقتضى

الحكمة اثابة المحسن وتعذيب المسيء والكفر لا يحتمل الاباحة فلا يكون
اساءة كاملة جزاؤه تعذيب كاملة فلا يحتمل العفو ولا يخفى ان اهل
السنة لا يقبلون كون مقتضى الحكمة اثابة المحسن وتعذيب المسيء ولا
يقبلون عدم احتمال الكفر الاباحة لانه يستلزم القول بالقبح العقلي
فاجاب بان المراد بالبعض المعتزلة وقوله على انه يجوز منع استلزام
القول بعدم احتمال الكفر الاباحة القول بالقبح العقلي لم لا يجوز ان
يكون ذلك الاباحة منافية للحكمة من ارسال الرسل فيعترض
بانه اه محصول الاعتراض ان تخصيص الايات والاحاديث للصغاير
والكباير المقرونة بالتوبة يستلزم تخصيص قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وذلك يستلزم كون كلمة ما عبارة عنها وليس كذلك لانه
يكون المعنى على تقدير التخصيص بالكباير ويغفر من الكباير المقرونة بالتوبة
ما تعلق به المشية ولا يغفر ما لم يتعلق بها لان التعليق مفيد للبعضية
مع ان المقرون بالتوبة مغفور مطلقا وعلى التخصيص بالصغاير يلزم
التبعيض ايضا مع ان مغفرته عامة ومحصول الجواب ان الضمير
للمغفرة فلا محذور ورد عليه ان تخصيص جنس المغفرة يقتضي بالضرورة
تخصيص المغفرة المستفادة من الاية فيلزم كون كلمة ما عبارة
عن الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة فالمحذور عايد جمعا

بين

بين الادلة اي هو قرينة على التخصيص اي من غير قطع بالوقوع
وعدمه اذا قيل لا اجزم بوقوع شيء يكون معناه ان عدم وقوعه
محتمل واذا قيل لا اجزم بعدم وقوعه يكون معناه ان وقوعه محتمل فاذا
في تجويز العقاب على الصغيرة بعدم القطع بوقوعه وعدم وقوعه
يكون معناه ان الوقوع وعدمه محتملان وفيه بحث اذ يلزم كون
المدعى الامكان الذهني والجواز العقلي لا الجواز الوقوعي الذي هو
الجواز في نفس الامر مع ان تقرير الشارح مذهب المعتزلة يعين ان المدعى
هو الثاني فلاثبات الجزء الاول اي اثبات عدم القطع بوقوع
العقاب بان يكون عدم وقوعه محتملا ويجوز المغفرة ولعل المحشي
نظر الى المعنى المطابقي لقوله تعالى ويغفر ما دون لمن يشاء لا الى الالتزامي
وهو ان يقال ولا يغفر ما دونه لمن لم يشاء فتامل وما قيل في
تقرير كلام المحشي من ان المدعى مركب من جزئين احدهما فهو ماخذ
معنى لا دلالة للعبارة عليه ومآل كلام المحشي وما عليه مسطور في حواشي
بعض الافاضل اذ المراد تعليق لقوله مقيد بالمشية
غير مقيدة بالاجماع اي وقع الاجماع على ان جميع ما عدا الكفر غير مغفور
بل بعضه مغفور وبعضه غير مغفور فعلى تقدير ان يراد بالكباير
الكفر يكون ذلك الاجماع دليلا على تعليق المغفرة بالمشية واما اذا

جواز العقاب وانتفاء وقوعه والدليل على [illegible]

حمل معناه الظاهر بكون المراد بالسيئات الصغائر ومغفرة
بعض الصغاير دون بعض ليس مما وقع عليه الاجماع بل مغفرتها
واجبة عند المعتزلة فلا يوجد قرينة عند ذلك تدل على تقييد
المغفرة بالمشية فانه يجوز مغفرة الصغاير بدونه اى يجوز مغفرة
صغاير غير المجتنب عن الكباير لكن لا يدل على انها فى حق اهل الكباير
وذلك لان اللازم من اختصاص عدم النفع للكفار عموم النفع و
شموله لكل ما علاهم ولا يلزم من عموم نفع الشفاعة ووقوعها لكل
احد الا يرى ان بعض الادويه والاشربة عام النفع لكل صفراوى
مع ان بعضهم لا استعمالها ولا يظهر فيه نفعها فدلالة الآية انما هى على
عموم نفع الشفاعة لاهل الكباير بمعنى انه ان كان نبى او ولى شفيعا لواحد
منهم اى واحدا كان تقبل الله تعالى الشفاعة فى حقه واما ان تلك الشفاعة
لشفيع بلا شبهة فلا دلالة فيها عليه اذ للمعتزلة ان يقولوا يجوز ان
يقع مانع شفاعة الشفيع فلا تقع مع انها لو وقعت لكانت مقبولة
فاندفع ما قيل من ان فى الاية دلالة على ثبوتها فى حق الكباير فى الشرح
اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا استحقاق
عندهم فلا معنى للعفو لما قالت المعتزلة ان العفو للصغاير مطلقا
ولزمهم ان يقولوا انه لصغيرة المجتنب عن الكبيرة اراد الشارح

العفو صح
ابطال مذهبهم وهو ان للصغيرة على الاطلاق والكبيرة بعد التوبة بان
مرتكب الكبيرة المذكورة ومرتكب الصغيرة المقارنة للاجتناب عن الكبيرة
لا استحقاق العذاب فلا معنى للعفو عن تلك الكبيرة وعن الصغيرة المقارنة
للاجتناب عن الكبيرة فقول المحشى والى صغيرة المجتنب غير مفيد مبنى
على الغفلة عن اسلوب كلام الشارح فان قول الشارح قالت المعتزلة
بالعفو عن الصغاير مطلقا يدل صريحا على ان العفو صغيرة
المجتنب عن الكبيرة معنى فيكون ان لا يكون لعفوها معنى مفيدا فى ابطال
ان يكون العفو عن الصغاير مطلقا فتامل فى الشرح وليس حقيقة التصديق
ان يقع فى القلب لما قال المص الايمان عبارة عن التصديق المقبل والاقرار
اراد الشارح ان يبين حقيقة مطلقا التصديق فقال ليس حقيقة التصديق
عبارة عن وقوع نسبة الصدق فى القلب بلا اذعان تلك النسبة اى ليس عبارة
عن ادراك النسبة تصورا بل تسليمها والاعتقاد بها هذا هو الظاهر من
العبارة ورد عليه انه يلزم ان لا يكون الاعتقاد بمضمون الخبر تصديقا
لانه ليس باذعان صدق الخبر او المخبر بل ملزومه ولا يندفع الا بان يجعل
المشار اليه بقوله وقبول ذلك نفس الخبر فيكون المعنى ان حقيقة
مطلق التصديق اذعان وقبول والاعتقاد بصدق المخبر فى خبره وان
لم يكن اذعانا لنفس الخبر المذكور لكنه اذعان للخبر الضمنى وهو اتصافه

بالصدق لان المراد بالخبر القضية المعقوله وعليك حسن التامل وقد وجه
بعض الافاضل هذا الكلام ومبناه كما يرى ان يكون مراد الشارح
بقوله وليس حقيقة التصديق اه بيان حقيقة الايمان الذى هو التصديق
المقيد وان يكون المراد من الاذعان امرا زايدا على التصديق وليس ذلك
بظاهر كلامه ولا قرينة تدل عليه بل الظاهر ما افدناك الا ترى قول
الشارح وبالجملة اه فانه صريح فى ان معنى التصديق هو المعنى المقابل
للتصور فلو كان المراد بالاذعان والقبول امرا زايدا على التصديق
لكان ما ذكر سابقا بقوله بل هو اذعان اه مناقضا لما ذكره فى قوله
وبالجملة اه لان كون حقيقة التصديق المعنى المقابل للتصور ينافى
حقيقة الاذعان والقبول الذى هو امر زايد على العلم وعليك التامل
فى الشرح فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار اه اى لو حصل التصديق
بالمعنى المذكور متعلقا بما جاء من عند الله   واما انه التصديق اه
اى اما انه التصديق بجميع ما جاء من عند الله   ولم يبين فى الشرع
بمعنى آخر اى ليس غير جنس التصديق   فلا نقل اى الى غير جنس التصديق
ان قلت يحتمل اه اى لا يلزم من عدم كون لفظ الايمان فى اللغة
الا التصديق ومن عدم كونه منقولا بمعنى آخر غير جنس التصديق ان
يكون المراد به التصديق بجميع ما جاء من عند الله لم لا يجوز ان يكون

المراد

المراد به مطلق التصديق   بحسب خصوص المتعلق اى نقل عند اهل الشرع
من المعنى المطلق الى المعنى الخاص المقيد   ويرد عليه انه ليس المعتبر اه حاصله
ان الشارح اعتقد بان يكون مراد الكرامية كون مجرد الالفاظ الدالة على
الاقرار من حيث هو ايمانا وبنى عليه المعارضة الدالة على ان اللفظ من حيث
هو ليس بايمان فورد المنع على ما اعتقده بتجويز ان يكون مرادهم ما ذكر
فلا يكون المعارضة معارضة اذا عرفت هذا ظهر عندك ان المنع ليس بمتوجه
على مقدمات المعارضة حتى يندفع بان يقال انها قطعية لا تقبل المنع
فبطل ما قيل اه اعتراض على ما فهم من كلام الشارح من ان الاعتبار
للدال انما هو من حيث دلالته تقرير الاعتراض ان يقال لو كان الاعتبار
للفظ لاجل دلالته على المدلول يلزم ان لا يكون للدلالة اعتبار عند عدم
المدلول لكن لها اعتبار عنده فعلم ان الاعتبار للفظ من حيث
نفسه لا من حيث دلالته وقوله اذ لا دخل له فى الاوضاع تعليل لقوله
فبطل وماله منع الملازمة اى لا نسلم انه لو اعتبر الدال من حيث
دلالته لزم عدم اعتبار الدلالة والدال عند المدلول انما يلزم ذلك
ان لو اعتبر فى وضع اللفظ لمعنى وجود ذلك المعنى المدلول وجعل
وجود المدلول شرطا فى الدلالة والاعتبار للفظ ودلالته وليس
كذلك بل يجوز ان لا يشترط ذلك فيعتبر الدلالة ولو عند عدم

المدلول نعم اه لما فهم مما قيل ان دلالة لفظ امنت او صدقت
معتبرة عند الكرامية من جميع الوجوه ولو عند علم المدلول اراد
بيان انهم لم يعتبروا الدلالة عند علم المدلول في حق اجراء احكام المؤ
منين بل اعتبارهم لها في كون المقر مومنا في الشرع واما المقر وحده
فلا نزاع في انه يسمى مومنا لغة قال بعض الافاضل وذلك لان الايمان
كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه
دليلا اقول يلزم مما ذكره ان يكون اطلاقنا لفظ المؤمن على المقر وحده
لوجود ما يطلق عليه الايمان فيه وليس كذلك بل لاعتقادنا بان
فيه تصديقا قلبيا غايته ان سبب الاعتقاد استماعنا منه اللفظ الدال على
الايمان الا يرى ان كثيرا من الناس يطلقون على المقر لفظ المؤمن
مع انهم لا يعلمون اطلاق الايمان في اللغة على اللفظ لاجل دلالته
على التصديق القلبي فالظاهر ما ذكره المحشي من انا لما رأينا فيه دليل الايمان
اعتقدنا بان فيه التصديق القلبي وان ذلك الشخص كان فردا لمفهوم
المؤمن فاطلقنا لفظ المؤمن عليه كاطلاق لفظ رجل على فرد من مفهومه
والحاصل ان لفظ المؤمن موضوع لذات من اتصف بالايمان فكل
من اتصف يعتقد العالم بانه موصوف بالايمان ويطلق عليه لفظ المؤمن
يكون اطلاقه بطريق الحقيقة سواء كان ذلك متصفا في نفس الامر

بالايمان

بالايمان وفردا للمعنى الموضوع له للمؤمن ولا ولا يلزم من كون اطلاق
لفظ المؤمن عليه حقيقة ان يكون اطلاق لفظ الايمان على مجرد اقراره
حقيقة هذا واعلم ان قول الشارح فان قلت اه معارضة من جانب
الكرامية بوجهين الاول ان يقال لو كان اهل اللغة لا يعرفون من
لفظ الايمان الا التصديق ولا يطلقونه بطريق الحقيقة الا عليه لزم ان
يكون حقيقة الايمان الشرعي التصديق باللسان لكن المقدم واقع الثاني
ان يقال لو كان النبي عليه السلام واصحابه يقنعون بكلمة الشهادة لزم
ان يكون حقيقة الايمان الشرعي التصديق باللسان لكن المقدم واقع
وقوله قلت اه بيان ان ما ادعاه اهل الحق دعوى بديهية مؤيدة ببينة
فدليل الكرامية معارض بالمقدمات القطعية فيكون هذا الكلام في المآل
معارضة على معارضة الكرامية وقوله واما المقر باللسان وحده اه
شروع في تزييف المعارضة الاولى للكرامية وهذا بالحقيقة راجع
الى منع وضع المقدم من المعارضة الاولى اي لا نسلم ان اهل اللغة
لا يعرفون من لفظ الايمان الا التصديق باللسان ولا يطلقونه على سبيل
الحقيقة الا عليه بل الواقع اطلاقهم لفظ المؤمن على المقر وحده وليس
نزاع منافيه بل نزاعنا انما هو في ان حقيقة الايمان الثابتة في نفس
الامر والمقبولة عند الله هي التصديق باللسان فقط وذلك لا يثبت بمجرد

وقوع اطلاق المؤمن لغة على المقر باللسان وقوله والنبى عليه السلام
ومن بعده اه معارضة على المعارضة الثانية للكرامية وانما قدم
المعارضة الاولى اعنى قوله حتى لو فرضناه لكون مقدماتها قطعية
يحصل لها الاندفاع على وجه الظهور التام فتامل فى الشرح لامتناع
اشتراط الشئ بنفسه اقول لزوم ذلك الاشتراط ممنوع لان المشروط
صحة الاعمال اى مقبوليتها عند الله والشرط وجود الايمان وتحققه
فعلى تقدير كون الاعمال جزءا من الايمان يكون صحة الاعمال مشروطة
بوجود الاعمال لا وجود الاعمال بنفسه ولا صحة الاعمال بنفسها تامل
فى الشرح كما فى قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا اه
لا يخفى عليك ان مبنى الاستدلال تناول الاعمال على التروك وقد سبق
ان مبنى بعض الادلة عكسه فتامل فى الشرح المقام الثانى اى المقام الثانى
ان لا يزيد الايمان بعد تمام الاحكام وكمال ما بلغه الرسول عليه السلام
وقوله والايات اه جواب عن المعارضة بالايات اى لا نسلم ان الايات
تدل على زيادة الايمان بعد اختتام الفرايض لم لا يجوز ان يراد بها
زياده الايمان بزيادة ما يجب به الايمان اى بتبليغه وارساله
بالرسول الى الخلق وذلك الزيادة لا يتصور فى غير عصر النبى عليه
السلام بل المتصور فيه زيادة الايمان بزيادة ما يجب به بمعنى

اعلامه

اعلامه بمن لا يعلم بعد ان لم يعلم وقوله وفيه نظر اه الظاهر انه ليس لابطال
الجزء الاخير من السند اى عدم تصور زيادة الايمان بزيادة ما يجب
به الايمان فانك قد عرفت معناه فهذا لا يبطله كما لا يخفى بل هو
معارضة على عدم زيادة الايمان اصلا بعد استحكام الاحكام وتمام
ما بلغه الرسول عليه السلام بمقدمات قطعية تقريره ان يقال اذا وجب
التصديق تفصيلا فيما علم تفصيلا وكان التفصيل ازيد من الاجمالى كان
الايمان للزيادة بعد النقصان لكن المقدم واقع بالبديهة والملازمة
غنية من البيان واجاب عنه بعض الافاضل بان تلك التفاصيل
لما كان الايمان بها حاصلا قبل الاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان
الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما فى عصر النبى
عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به
النبى عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها
لا محالة وما ذكر من ان التفصيلى ازيد فممنوع وقوله اكمل اه مسلم
وغير مفيد لان كمال الايمان لا يستلزم ان يكون فى نفسه زيادة قال
الاستاذ الوالد المحقق وجعله حقيق لطعه وتاويله فيه انهم ادعوا
البديهة فى ان التفصيلى ازيد فمنع ما ادعوا فيه البداهة لا يسمع
قال فى شرح المواقف ان افراد ما جاء به النبى عليه السلام متعددة

وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه
وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا
من الايمان ولا شك ان التصديقات تقبل الزيادة بحسب العدد
فكذا الايمان هذا كلامه ولفظ ولا شك من الالفاظ البديهية وكذا
قول الشارح ولا خفاء من الالفاظ البديهية ولا تغفل انتهى
كلامه واقول ظن بعض الافاضل يكون التفصيلي تفصيل الا
يمان الاجمالي اندراجه فيه فاذا فصل الاجمالي الى التفصيلي لا يحصل
زايد على السابق ولا يخفى عليك ان الداخل ليس التصديق التفصيلي
بل متعلقه داخل في متعلق التصديق الاجمالي فتامل في الشرح
قال بعض المحققين انه اعترض عليه بعض الافاضل بان محل
النزاع كما يستفاد من تفريع الزيادة على جزئية الاعمال هو
الزيادة في القلة والكثرة فمنع عدم قبول الزيادة اصلا وتجويز
قبوله بالشدة والضعف لا يضر المدعى واجاب عنه الاستاد
المحقق بما حاصله ان محل النزاع وان كان ما ذكر كما يستفاد
من التفريع لكن صاحب المواقف لم يمنع هذه الدعوى بل
دليلها وهو قولهم ان الايمان تصديق يقيني لا يقبل
الزيادة اصلا لا بحسب ذاته ولا بحسب متعلقه وارجع المنع الى الكبرى

الدليل

الدليل لكونه الظاهر والمتبادر منه ان اليقين لا يقبل التفاوت بوجه
من الوجوه فكان المنع والسند مضرا بالذات لمقدمة الدليل
وبالواسطة للدعوى لبقائها عن الاثبات بهذا الدليل ولا يلزم
في المنع ان يضر بالذات للدعوى هذا واما تقييد الكبرى بان التصديق
لا يقبل الزيادة بحسب القلة والكثرة فمما لا قرينة عليه فتامل في الشرح
عن ربط القلب " اقول لا يخلو اما ان يريد وابه معنى التصديق
الذي هو من الكيفيات النفسانية والفرق في الاشكال كما ذكره
او يريد وابه معنى زايدا على تلك الكيفية النفسانية كما فسره
بعض الافاضل بانه تسكين النفس وتوطينها على العمل بمقتضى
التصديق اي جعل العمل مقررا في قلبه ومنع النفس عن المقابلة
والعناد والاستكبار ظاهرا وباطنا فيكون جعلهم الايمان تصديقا
محضا لغوا محضا مع ان هذا الفرق من جانب الذين جعلوا الايمان
عبارة عن التصديق فقط ففي هذا التقدير تخليص لهم من ورطة
وايقاعهم في اخرى ولذا لم يلتفت اليه الشارح بل اورد الاشكال
ثم وجه قولهم بكون الايمان تصديقا اختياريا بقوله نعم ان في
الشرح ولا يكفي المعرفة يرد عليه لزوم عدم كون المصدق
برؤية المعجزة دفعة مؤمنا والذي عقدت البال عليه ان الايمان

ليس من الماهيات الحقيقية التي يكون من غير اعتبار احد حتى يكون
كل مؤمن مكلفا بامر واحد ويكون الايمان في هذا الشخص مثل
الايمان في ذلك الشخص بل من الماهيات التي اعتبرها الشارع جعل
ذاته فهو جعل الايمان في الاخرس تصديقه القلبي وفي اللافظ
تصديقه واقراره فجعل الاخرس مكلفا بالتصديق فقط وذا اللسان
بهما نظير ذلك ان الصلوة بالنسبة الى القاري القيام والقعود والركوع
والسجود والقراءة وبالنسبة الى الامي الذي ليس من شانه القراءة ما عدا
القراءة فما كلف به الاول غير ما كلف به الثاني كل ذلك ليس الا لكون الصلوة
ماهية اعتبرها الشارع فعلى هذا لا يلزم من كون الايمان التصديق
فقط بالنسبة الى الاخرس كونه كذلك بالنسبة الى المتكلم فالحق ان من
جعل الايمان عبارة عن التصديق والاقرار نظر الى الاكثر لا انه حصر
الايمان بهما في كل احد وكذا من جعل الاعمال جزءا من الايمان ومع
ذلك قال لا ينتفي الايمان بانتفاء بعض الاعمال لم يجعل كل ايمان مشتملا
للاعمال بل فيمن يعمل ويقدر على العمل ولا يتيسر هذا الا لكون الايمان
ماهية اعتبارية فتامل   واما جعل التكليف بالايمان تكليفا
اه اقول من يرجع الى وجدانه لا يجد الا القصد الى التصديق بالنتيجة
وترتيب المقدمات التي توصل اليه فان اراد بالتحصيل القصد فليس
ذلك

ذلك بل القصد اليه وان اراد الترتيب الواقع في المقدمات فهو عين النظر
وبالجملة الفرق بين التحصيل والنظر وجعل التكليف بالثاني عدولا عن
الاول ليس بظاهر عند المتامل الصادق   فتامل وجه التامل
مخالفة هذا لما ذكره بقوله وبالجملة ولبعض الافاضل جواب عنه
وانما قلنا كذلك اي لم نجعل المستثنى منه البيت ولم نقل وما وجدنا فيها
بيتا الا بيت المسلمين بل جعلنا المستثنى منه لفظ احد او قدرنا المستثنى
وهو اهل لكثرة البيوت فلا يصح نفي ما عدا بيت المسلمين   وليلائم
كلمة من سواء كانت للتبعيض او تبيين الجنس   عن الاسلام في
المفهوم بل فيما صدق عليه الاسلام فاللازم عدم قبول الدين المباين
للاسلام   عدم صحة سلب احدهما لا يخفى انه اذا قال قائل كل مؤمن
مسلم وبالعكس فالمتبادر من كلامه التساوي فجعل الاتحاد اعم من التساوي
ليس بمعقول   اي فيما ارسل وجه التغير ان يكون قوله من اوامره بيانا
لما سبق   ولكن ان نقول اي نجوز اطلاق ما اخبر به على الاوامر تجوزا
لتضمنها الاخبار في الشرح صريح في تحقق الاسلام حاصل الاستدلال
ان الله كذب الذين قالوا آمنا في قولهم هذا وقال هم كاذبون في قولهم
آمنا وان كانوا قائلين اسلمنا وجوز ان يقولوا اسلمنا مع كذبهم
في قولهم امنا وتجويز هذا القول تصديق لهم في قولهم اسلمنا

مع تكذيبهم في قولهم امنا فلزم كون الايمان غير الاسلام حتى يكونوا
صادقين في احدهما وكاذبين في الآخر   لا يستلزم تحقق مدلوله
حاصله منع الستلزام تجويز قولهم اسلمنا مع كذبهم في قولهم امنا
تصديقهم في قولهم اسلمنا انما يكون ان لو كان هذا القول مستلزما
لتحقق مدلوله فتجويز هذا القول يكون تصديقا لهم وليس كذلك اجاب
بعض الافاضل بما حاصله اثبات المقدمة الممنوعة بان تكذيب الله
تعالى لهم في قوة نهيهم عن قولهم امنا وتجويز قولهم اسلمنا في قوة امرهم
بهذا القول فلو لم يكن هذا التجويز مستلزما للتصديق لهم لم يكن نهيهم
عن هذا وامرهم بذلك صحيحا وفيه نظر لانا لا نسلم ان تكذيبهم في
قوة النهي وتجويزهم في قوة الامر تامل   معارضة في المقدمة اي وضع
المقدم وتقرير الدليل هكذا اذا كان الاسلام هو الخضوع والانقياد
وكان ذلك حقيقة التصديق كان الايمان والاسلام متحدا لكن المقدم
واقع   فلا يرد سوال حاصله ان الحديث ليس بمعارض لمدعى المشايخ
وهو اتحاد الاسلام والايمان في عدم الانفكاك بينهما بل يدل عليه
على ان فيه غفولا اي ظن ان المعارضة لاجل المدعى وليس كذلك بل في
المقدمة من غير علم بذلك فقد تلخص مما ذكره الشارح ومن هذا الكلام
ان الشك بذكر انا مؤمن ان شاء الله يتصور على وجهين الاول الشك

في بقاء

في بقاء
الايمان في الاجل الثاني عروض ما ينافي الايمان ويزيله
فالاول ما جوزه الشارح والثاني ما جوزه بعض المحققين
بمعنى انه المنجي والمردي اذا لم يكن مراد بعض الاشاعرة بان
لا عبرة بالايمان والكفر والسعادة والشقاوة الا اذا كانت
باقية في الخاتمة انه لا يكون ذلك الايمان ايمانا في الحال والكفر كفرا
وكذا السعادة والشقاوة بل كان مرادهم على ما ذكر يكون كلامهم
تسليما لكون السعادة الغير الباقية سعادة في الحال لكنها غير
مقدار بها ولم يبق الى زمان الانتقال وتبدلت بالسعادة فكان
السعيد شقيا فلا يرد كلام المص عليهم فلا يكون ابطالا لمذهبهم
ولذا قال الشارح في اخر الكلام والحق انه لا خلاف
وعليك التامل   اي ترجح جانب الوقوع قال
بعض الافاضل قضية الحكمة تستوجب ارسال الرسل
ولا تتم بدونه بشهادة البديهة لكن لما كان وجه الحكمة في
افعاله تعالى في حق عباده مجرد فضل منه تعالى وعادة لا وجوبا
عليه تعالى عقلا لم يجب عليه موجب حكمته فلا يرد عليه احتمال الحكمة
الخفية في عدم ارسال الرسل لانه مناف لايجاب
الحكمة ارسال الرسل قال الاستاد فيه ان عدم تمام

الحكمة بدون الارسال لا يستلزم ان يكون الارسال
معللا بالاغراض وهو خلاف مذهبهم ودعوى البداهة
فيه غير معقولة في الشرح لما فيه من الحكم والمصالح قال
الاستاد فيه انه لا يستلزم يلزم من ان يكون في الارسال حكم
ومصالح ان يقتضي الحكم والمصالح الارسال ولا يتم بدونه
لا يناسب سوق هذا المقام لان الشارح بين اولا
ان بيان طريق الدين او الاهتداء الى الاحكام الشرعية لا تحصل
بدون الرسول الا بمشقة ثم فرع على ما ذكره كون ارسال الرسول
رحمة بقوله فكان من فضل الله والمناسب ان يريد بكونه رحمة
كونه مبينا للامور الدنيوية في الشرح فان الامكان الذاتي
بمعنى تجويز العقلي لا ينافيه اه لا يخفى ان التجويز العقلي في نسبة
بين الشيئين ينافي العلم القطعي بالنسبة الى تلك النسبة الاخرى
ان من يجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا يجزم بعدم وقوع
الانقلاب الآن ويجزم بانه لا يقع ذلك الانقلاب في شيء من الا
حيان وانما يجوز امكان انقلابه ويحكم بانه يجوز في نفس الامر
انقلابه لا انه يشك الآن في انه هل انقلب الآن وهل يقع انقلابه
في شيء من الازمنة الآتية كل ذلك لا يخفى على من له ذوق سليم

وحسن

وحسن تامل فالعلم القطعي بالصدق في دعوى الرسالة ينافي
تجويز العقل عدم ذلك الصدق ووقوع خلافه الذي هو الكذب
والذي ينافي العلم القطعي هو امكان عدم الصدق وامكان الكذب
الذي في نفس الامر وتجويز العقل ذلك الامكان وحكمه بانه ممكن
ولعل الشارح اراد بالتجويز العقلي تجويزه للامكان في نفس
الامر لا تجويز العقل عدم الصدق وان اشعر سوق كلامه
هذا المعنى تامل   فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا
حاصل الاستدلال قياس استثنائي عين المقدم اي اذا كان
آدم عليه السلام مامورا بلا واسطة كان الامر عليه وحيا فيكون
نبيا لكن المقدم واقع وقوله وفيه تامل نقض اجمالي بجريان
الدليل وتخلف الحكم وقوله والحق منع الجريان بتقييد مقدم
القياس   وما روي معارضة في قول الشارح بتابع
محمدا عليه السلام بانه يحكم بارتفاع الجزية وقوله فوجهه ان منع
اولا لكون ارتفاع الجزية من احكام عيسى عليه السلام دون محمد
عليه السلام ثانيا لكونه حكما شرعيا   اذ لو جاز لبطل دلالة
المعجزة اي جاز بطلان دلالة المعجزة الدالة دلالة قطعية لان
المعجزة دالة قطعا على الصدق في الاحكام التبليغية

فوقوع الكذب فيها يستلزم وقوع بطلان الدلالة اى
وقوع العلم القطعى المطابق للدال بلا علم مطابق للمدلول
وهو محال بداهة وجواز الكذب فيها يستلزم جواز بطلان
الدلالة تامل   والكلام فى الصدور يستلزم جواز الظهور
بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد ان اراد ان جواز
الصدور فى نفس الامر يستلزم جواز الظهور فى نفس الامر
فمسلم لكن لا نسلم امتناع الظهور بالامتناع الذاتى حتى يلزم
امتناع الصدور وان اراد ان جواز الصدور عادة يستلزم
جواز الصدور الظهور عادة فلا نسلم ذلك ورد بانه ينقضه
هذا معارضة متقدمة على النقض لقوتها وقوله وايضا
اه دعوى جريان الدليل اى قوله لان اظهار الاسلام اه ويتخلف
الحكم اى اظهار الكفر وقوله وفيه بحث اه منع لملازمة المعارضة
وجريان الدليل فى صورة النقض بتجويز اعلام من الله تعالى
العصمة وقت الدعوة لكل نبى وفى زمن نمرود وفرعون عليهما
اللعنة لابراهيم وموسى عليهما السلام اجاب بعض الافاضل
بان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا يرى ان الكفار قتلوا
فريقا من الانبياء ولم يسمع عن احدهم اظهار الكفر قوله

العصمة

العصمة غير لازمة فكيف اعلامها ليس بابطال لسند المحشى وكذا
قوله الا يرى اه بل هو معارضة مستقلة على مدعى الشيعة فتامل
اى بطريق صرف النسبة اى نسبة الذنب يريد ان المراد بالصرف
عن الظاهر هو الصرف الخاص بهذا الطريق فلا ينافيه جعل ترك الاولى
مقابلا له   محمل العام اى صرف الظاهر   الخاص المقابل
اى ترك الاولى   قلنا نحن لا ندعى الا ظهور خارق اى ليس
مدعانا ظهور امر خارق على يد عبد من عباد الله بلا دخل غير من
اظهر فى ذلك الخارق وتعلق الخارق به حتى يرد ان ظهور ما فى يد
مريم وما فى آية آصف بن برخيا لا يدل على ظهور الكرامة لجواز
ان يكون كل منهما متعلقا الى النبى بل ما ادعينا هو ظهور امر خارق
على يد من لا يدعى النبوة ولا يقصد بتصديق الناس له فى دعوى
نبوته وما صدر عن مريم وصاحب سليمان عليه السلام كذلك
يرد عليه انه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من
مات قبله عليه السلام اجاب بعض الافاضل بان المقصود بيان
افضلية بعض الخلفاء الاربعة عن بعض وانهم افضل الصحابة
بعد النبى عليه السلام فلو اريد كل نبى موجود بعده حصل
المقصود اقول هذا الجواب لا يلائم ظاهر قول الشارح

ولو اريد كل بشر يولد بعده عليه السلام لم يفد التفضيل على
الصحابة فتأمل   يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة
اه اصل الاستدلال ان يقال لو كان العصمة شرطا في الامامة
في نفس الامر لزم ان لا تجمع الصحابة على امامة ابي بكر رضي الله
مع عدم قطعهم بعصمته لكنهم اجمعوا مع عدم قطعهم اما الملازمة
فلان العصمة لو كانت شرطا في نفس الامر للامامة لزم ان يعلموها
عند نصب ابي بكر رضي الله عنه اماما فقوله يرد عليه اه منع الملازمة
لا نسلم لزوم العلم بالعصمة لم لا يجوز ان يكون العصمة شرطا
وواقعا ولا يعلموا ذلك وقوله على انه اه منع لاستثناء نقيض
التالي ان لا نسلم عدم قطعهم بعصمة ابي بكر قال بعض الافاضل
في كلها في تقرير الاستدلال لو كان العصمة شرطا في الامامة لكان
الاجماع على امامة ابي بكر اجماعا على عصمته فكان واجب العصمة
مقطوعا في نفس الامر لكن التالي باطل لان الاجماع منعقد على انه
غير واجب العصمة اقول ملازمات هذا الدليل ممنوعة كما ترى.
فلا يسقط بمجرد هذا القول ما اورده المحشي كما لا يخفى
عدم خلق الله الذنب اي مطلقا وذلك لان الشارح جعل
الظلم عبارة عن المعصية المسقط للعدالة وجعل غير المعصوم

اعم

اعم من الظالم كما لا يخفى على من ينظر كلامه والعموم لا يكون الا
بان يكون غير المعصوم ما يفعل الذنب اي ما كان والمعصوم
ما لا يفعل الذنب اصلا فيكون حقيقة العصمة على
ما اقتضاه الاسلوب عدم خلق الله الذنب مطلقا فيلزم ان
يكون غير المعصوم عاصيا لكن الكلام في كونه ظالما وذلك
انما يتم بتساوي الظلم والمعصية وسيجئ ما فيه من المحشي
ان مآلها وغايتها ذلك اي عدم خلق العصمة الذنب غاية
لازمة للعصمة غير مساوية لها بل اعم اذ لو ساوتها لزم ان
لا يوجد في غير المعصوم عدم خلق الذنب بل خلقه فيلزم
كونه ظالما والى هذا اشار بقوله ولا يخفى اه وقوله ثم ان الظلم
المطلق اه منع لكون عدم خلق الله الذنب ظلما حتى يكون كل
غير معصوم ظالما بل هو معصية فاللازم كون غير المعصوم
عاصيا لا ظالما بل هو اذ لا تساوي بين الظلم والمعصية
وهو آني ابتداء وزماني بقاء فمعنى الآية لا ينال عهدي
الظالمين ولا يبقى معهم وعدم البقاء يقتضي انعزال الامام
بالفسق   اذ المطلوب ان لا اشتراط عدم الفسق
ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق

لجواز ان يكون التابع عاما فيني منتفى اشتراط بانتفاء
الشرط الخاص تامل لانه من مقاصد الفن والجواب
انه لا نسلم الاستلزام كونه من مقاصد الفن اولوية اندراجه
وذكره في مقاصد الفن انما يكون هذا ان لو كان المذكور
سابقا مقاصد الفن على الاطلاق لكن يجوز ان يكون السابق
معظم المقاصد ولا يكون هذا منه فلا يلزم ما ذكر هذا اخر ما
اوردناه في تحشية شرح عقايد الاسلام وحواشيه المنظومة
على اوجه النظام يسر الله نفعه لاصحاب الاشتغال وارباب
ذكاء البال وجعله ذخرا لنا يوم الحشر والاهوال

الحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام
على نبيه مفخر الكرام وآله العظام